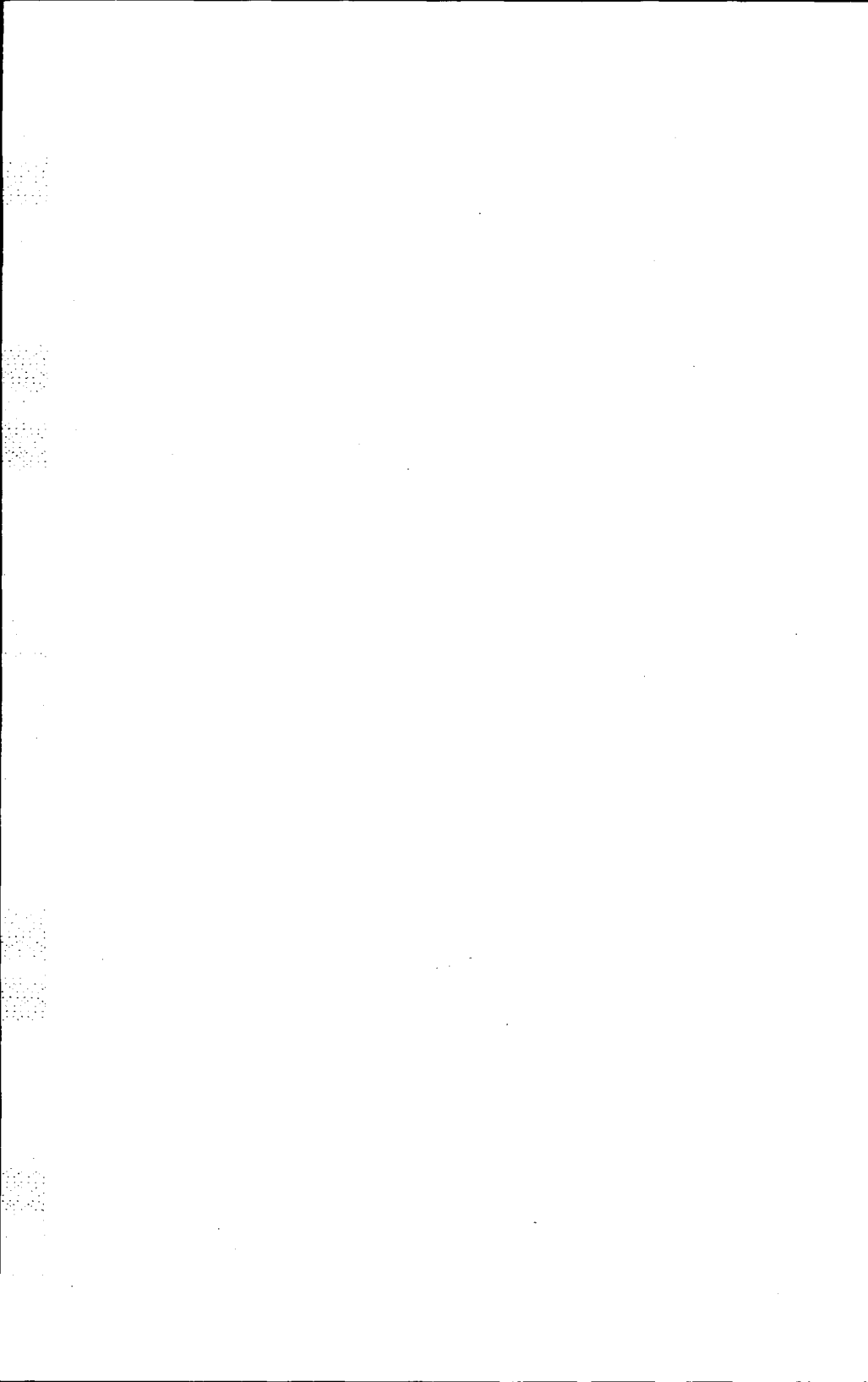
Pluralitas tradisi agama atau yang lebih dikenal dengan fenomena pluralisme agama (*religious pluralism*) telah menimbulkan kehebohan besar belakangan ini. Banyak konflik dan ketegangan di zaman ini yang disulut oleh perbedaan pandangan agama. Agama yang semestinya mendatangkan keadilan dan kebahagiaan, dalam perjalanannya justru sering diperalat untuk melanggengkan penindasan dan perampasan hak-hak sesama manusia. Menghadapi persoalan ini, para pemikir agama mencoba untuk merumuskan pelbagai pemecahan. Namun, sayangnya, sebagian besar pemecahan itu terbukti tidak lengkap dan membentur jalan-buntu. Implikasi selanjutnya, alih-alih meredakan konflik dan ketegangan, pemecahan-pemecahan itu malah secara *de facto* memperuncing keadaan dan menjerumuskan para aktor yang bersangkutan dalam labirin konflik yang tak-berujung pangkal. Buku di tangan Anda ini adalah upaya seorang pemikir Muslim *muallaf* untuk, pertama-tama, mengupas dan menyanggah pelbagai jawaban seputar persoalan keragaman agama, terutama wacana pluralisme agama yang diadvokasi oleh pendukung gigihnya, John Hick. Setelah memaparkan kupasan dan melontarkan kritik, penulis mengusulkan jawaban Islam atas masalah ini dengan merujuk langsung pada sumber-sumber pokok agama Islam.

Muhammad Legenhausen adalah seorang pemikir Muslim terkemuka yang memperoleh gelar Ph.D dalam filsafat di Rice University, Amerika Serikat. Setelah beberapa waktu mengajar filsafat di beberapa universitas AS, kini ia hidup dan mengajar filsafat Barat dan filsafat agama di Hauzah Ilmiah Qum, Iran. Penguasaannya terhadap filsafat Barat dan pergumulannya dengan ilmu-ilmu tradisional keislaman telah menjadikan Muhammad Legenhausen seorang pemikir Muslim yang kawakan. Itulah yang membuat penulis dan tulisan ini menawarkan kesegaran dan keaslian gagasan yang jarang didapat dari buku-buku yang berbicara tentang wacana pluralisme.

ISBN 979-3018-33-X
9 789793 018331

SATU AGAMA atau BANYAK AGAMA
Dr. Muhammad Legenhausen

PENERBIT LENTERA

Dr. Muhammad Legenhausen

SATU AGAMA atau BANYAK AGAMA

Kajian tentang Liberalisme & Pluralisme Agama

Dr. Muhammad Legenhausen

SATU AGAMA atau BANYAK AGAMA

Kajian tentang Liberalisme & Pluralisme Agama

PENERBIT LENTERA

Perpustakaan Nasional RI: *Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

Legenhausen, Muhammad

Satu agama atau banyak agama : kajian tentang liberalisme & pluralisme agama / Muhammad Legenhausen ; penerjemah, Arif Mulyadi ; penyunting, tim Lentera. — Cet. 1. — Jakarta : Lentera, 2002.

197 hlm. ; 20,5 cm.

Judul asli: Islam and religious pluralism.
ISBN 979-3018-33-X

1. Islam dan liberlisme. 2. Islam dan pluralisme.
I. Judul. II. Mulyadi, Arif.
III. Tim Lentera.

297.67

Diterjemahkan dari *Islam and Religious Pluralism*
Karya Dr. Muhammad Legenhausen
Terbitan Islamic Studies Departement,
Alhoda Publishers & Printers, London.
Cetakan Pertama 1999 M

Penerjemah: Arif Mulyadi & Ana Farida
Penyunting: Arif Mulyadi

Diterbitkan oleh PT LENTERA BASRITAMA
Anggota IKAPI
Jl. Batu No. 5 B Jakarta - 12510
E-mail: pentera@cbn.net.id
Website: www.lentera.co.id

Cetakan pertama: Ramadhan 1423 H/November 2002 M

Desain sampul: Eja Ass.

Daftar Isi

—Bagian Dua—
Pluralisme Keagamaan Non-Reduktif dalam Islam

Pengantar Penerbit

Ada beberapa wajah pluralisme yang mencuat ke permukaan. Wajah *pertama* adalah pluralisme moral yang berbentuk ajakan untuk menyebarkan toleransi antar-penganut agama. Oleh para pencetus pluralisme di kalangan Kristen, semisal Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto dan°secara *par excellence*°John Hick, umat Kristen dihimbau untuk menjalin hubungan baik dengan para penganut tradisi keimanan non-Kristen dan mencegah arogansi dalam beragama. Inilah wajah pluralisme yang disebut oleh Profesor Dr. Muhammad Legenhausen, penulis buku ini, sebagai 'pluralisme religius yang bersifat normatif'.

Dalam pluralisme religius normatif, terdapat imbauan dan kewajiban moral dan etis untuk menghargai para pemeluk agama yang berbeda-beda. Sebagai doktrin khas Kristen, pluralisme religius normatif pertama-tama dan terutama ditujukan untuk mengatasi permasalahan yang berkaitan dengan sikap umat Kristen terhadap kalangan pemeluk agama non-Kristen. Tentu saja, para pemikir pluralis Kristen seperti Friedrich Schleiermacher dan John Hick berharap agar para pemeluk agama non-Kristen juga bisa mengadopsi sejenis pluralisme religius normatif yang khas bagi mereka masing-masing.

Wajah *kedua* pluralisme adalah pluralisme religius soteriologis (*soteriological religious pluralism*)*. Yakni, ajaran bahwa umat non-Kristen juga bisa memperoleh keselamatan Kristiani. Tesis pluralisme soteriologis mula-mula diketengahkan oleh John Hick untuk, setidaknya, mengefektifkan pluralisme normatif secara psikologis. Hal ini mengingat sulit membayangkan umat Kristen untuk menghormati pemeluk agama selain Kristen jika mereka percaya bahwa orang-orang non-Kristen itu tak bisa diselamatkan atau masuk neraka.

Wajah *ketiga* pluralisme religius adalah *pluralisme religius epistemologis* (*epistemological religious pluralism*). Istilah ini bisa didefinisikan secara kasar sebagai klaim bahwa umat Kristen tidak memiliki pembenaran (*justification*) yang lebih mantap atas keimanan mereka dibandingkan para penganut agama lain. Definisi ini mengungkapkan matalamat pluralisme religius epistemologis pada masalah pembenaran keyakinan religius. Dengan wajah ini, pluralisme tampil dan mengukuhkan diri sebagai aktor di pentas perdebatan filosofis.

Tentu saja, Hick dan para penyokong Kristennya tidak benar-benar percaya bahwa agama Kristen sama rapuhnya dengan agama-agama lain dalam hal landasan rasional. Karenanya, kiranya lebih akurat jika pluralisme religius epistemologisnya ini didefinisikan sebagai klaim bahwa para pengikut agama-agama besar di dunia memiliki kedudukan yang sama dalam konteks justifikasi keyakinan religius, yang menurut Hick, paling tepat ditemukan dalam pengalaman religius.

Wajah *keempat* pluralisme religius yang dikembangkan oleh John Hick, menurut Dr. Legenhausen, adalah pluralisme religius aletis (*alethic religious pluralism*). Pluralisme religius aletis menegaskan bahwa kebenaran religius harus ditemukan dalam agama-agama selain Kristen dengan derajat yang

* Soteriologi merupakan bidang kajian dalam teologi Kristiani yang mempelajari penderitaan Yesus Kristus.

sama sebagaimana yang dapat ditemukan dalam agama Kristen. Tentu saja, seorang pluralis Kristen seperti Hick yakin bahwa masalah ini bukan hanya terkait dengan agama Kristen, melainkan terkait dengan semua agama. Walaupun ada fakta bahwa agama-agama saling memberikan pernyataan yang bertentangan tentang Realitas, tentang jalan keselamatan, tentang hal-hal yang dibenarkan dan disalahkan, dan tentang sejarah dan sifat manusia, para pluralis yakin bahwa semua klaim itu bisa jadi benar ditinjau dari pandangan dunianya sendiri-sendiri.

Akhirnya, wajah *kelima* pluralisme ialah pluralisme menyangkut kehendak atau perintah Tuhan atau yang disebut dengan 'pluralisme religius deontis' (*deontic religious pluralism*)*. Dalam wajah ini, pluralisme tampil dalam baju kehendak atau perintah Tuhan untuk mengikuti suatu tradisi agama. Pluralisme jenis ini berupaya memberikan pemahaman akan tanggungjawab manusia di hadapan keragaman tradisi agama di dunia. Menurut pluralisme religius deontis, pada beberapa daur sejarah tertentu (*diachronic*), Tuhan memberikan wahyu untuk umat manusia melalui seorang nabi atau rasul. Perintah dan kehendak Ilahi ini terus menyempurna dan melahirkan keragaman tradisi agama. Ditetapkannya Islam Muhammad saw sebagai risalah terakhir, memutuskan mata-rantai penyempurnaan tradisi agama, sekaligus menuntut seluruh umat manusia untuk memeluk wahyu terakhir ini sebagai konsekuensi dari pengamalan dan pelaksanaan perintah Ilahi. Allah berfirman,

> *Sebenarnya kami melemparkan yang benar* (al-haqq) *pada yang batil untuk supaya* (yang benar) *meluruhkannya* (yang batil), *sehingga dengan serta merta yang batil itu lenyap.* (QS. al-Anbiya': 18)

---

* Kata deon bermakna kewajiban, sehingga jenis pluralisme ini didasari oleh kewajiban untuk mematuhi kehendak Tuhan.

Demikianlah, pluralitas tradisi agama tidak bisa disodorkan sebagai konsekuensi pertimbangan suka dan tidak suka (*like-and-dislike*) atau selera, sehingga terlahirlah sejenis pluralisme yang mengabaikan persoalan benar dan salah. Pluralisme juga tidak bisa dikemukakan dalam kerangka relativisme epistemologis yang menyebabkan orang gusar dan resah, lantaran tidak mungkin berpegang pada suatu kebenaran yang universal dan absolut. Begitu pula, pluralisme agama tidak bisa direduksi sebagai pengalaman personal atau privat, yang menyebabkan agama tergerus dari ruang-ruang publik. Sebaliknya, pluralitas tradisi agama mesti ditanggapi sebagai kehendak dan kebijaksanaan Ilahi untuk terus menyempurnakan wahyu-Nya untuk manusia. Dengan demikian, kita telah menafsirkan pluralisme dalam konteks kehendak Pembuat dan Pewahyu seluruh agama. Karenanya, apabila Dia kemudian terbukti berkehendak untuk mengakhiri putaran penyempurnaan agama pada Islam Muhammad saw., maka segenap umat manusia mesti menaati-Nya sebagaimana mereka harus menaati-Nya pada waktu-waktu terdahulu. Dengan begitu, kita melihat semua agama dalam kacamata penyempurnaan manusia yang holistik.

Selamat membaca...

Musa Kazhim

Editor Ahli Penerbit Lentera

Pengantar Edisi Bahasa Inggris

Fenomena keragaman agama merupakan salah satu persoalan yang dihadapi oleh pemikiran keagamaan. Eksistensi komunitas yang di dalamnya orang-orang dari berbagai tradisi agama hidup bersama dan ekspansi hubungan sosial berikut komunikasi di gerbang milenium ketiga merupakan alasan-alasan untuk memperhatikan isu penting ini. Persoalan utamanya adalah bagaimana cara untuk memahami dan menjelaskan secara lebih baik ihwal keragaman agama tersebut? Apakah salah satu dari agama yang ada merupakan satu-satunya agama yang autentik, sempurna, dan hakiki sementara agama lain tidak sah? Atau, mungkinkah kita melihat cahaya kebenaran di semua agama dunia sehingga mereka dianggap sebagai cermin-cermin yang berbeda yang memantulkan cahaya kebenaran dan keselamatan?

Apabila hanya penganut salah satu agama tertentu yang bisa meraih keselamatan, maka bagaimana halnya dengan rahmat, cinta, petunjuk Tuhan dapat dipahami? Di sisi lain, jika kemungkinan keselamatan mencakup semua penganut agama yang berbeda tadi, maka bagaimana bisa orang-orang yang berbeda dengan keyakinan agama yang berbeda secara

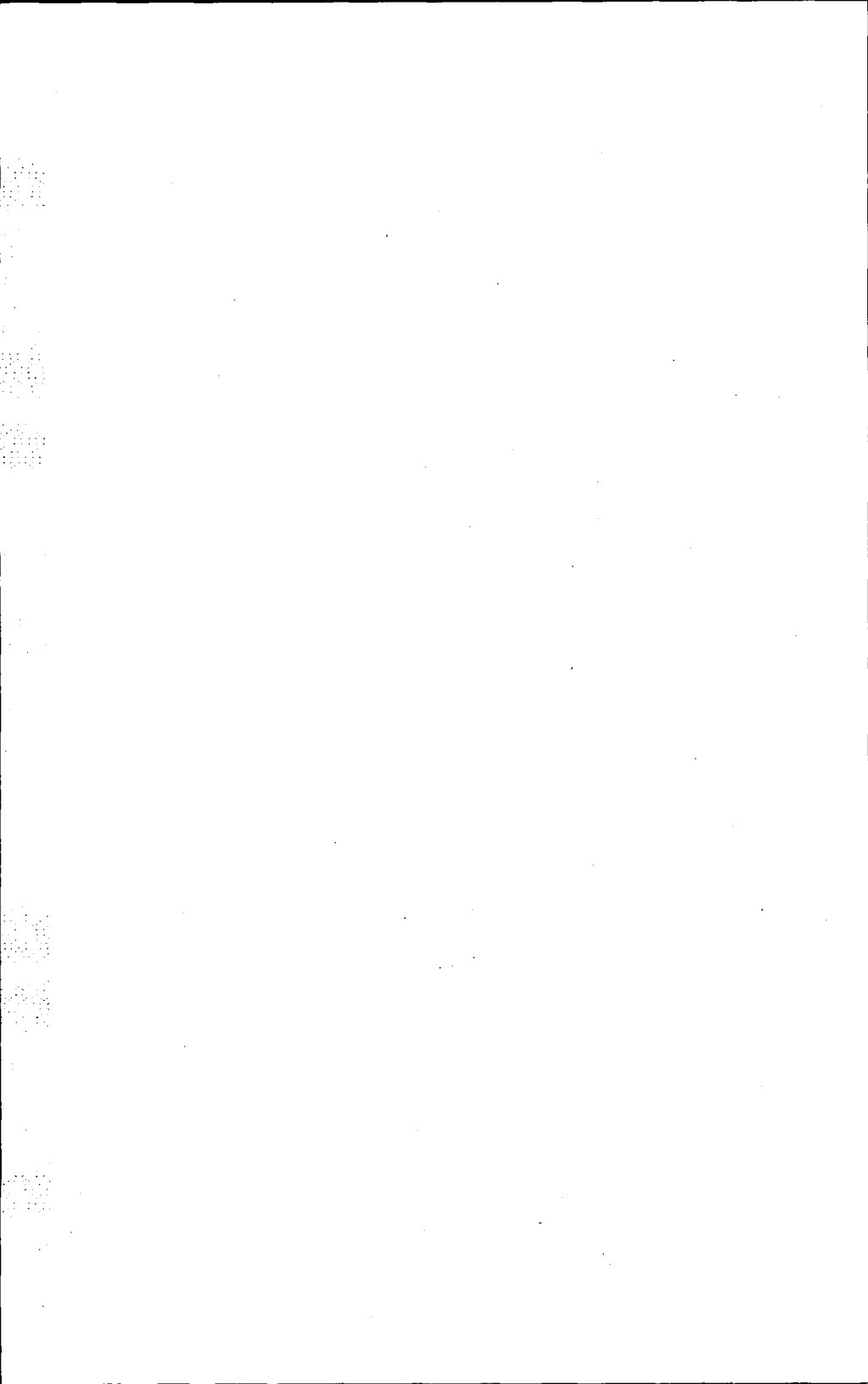
radikal meraih keselamatan? Pertanyaan-pertanyaan penting dan problematis tersebut merupakan problem-problem utama keragaman agama.

Para pemikir Muslim telah mencoba mendedah pertanyaan-pertanyaan tersebut menurut kecenderungan dan posisi intelektual mereka. Secara jelas, tak satu pun dari jawaban yang mereka berikan betul-betul sempurna dan final, sehingga pintu tetap terbuka untuk diskusi lebih jauh. Buku yang ada di tangan ini merupakan upaya salah seorang pemikir Muslim yang mencoba menganalisis dan mengkritisi sebagian jawaban mengenai persoalan keragaman agama, khususnya pluralisme agama yang diusung oleh pendukung utamanya, John Hick. Selanjutnya, ia mengusulkan suatu jawaban Islam berdasarkan sumber-sumber Islam sendiri.

Tentu saja penerbitan buku ini tidak berarti bahwa Organisasi Kebudayaan dan Komunikasi Islam (ICCO) setuju dengan semua kandungan buku ini. Bagaimana pun, kami berterima kasih kepada Dr. Muhammad Legenhausen atas ikhtiarnya untuk melakukan diskusi langsung perihal keragaman agama secara serius dan menemukan jawaban Islami atasnya. Kami pun harus berterima kasih pada Mr. Saeed Edalat Nezhad, Direktur Departemen Kajian-kajian Keislaman, yang mengusulkan ide tersebut dan mengawasi prosesnya hingga selesai. Selain itu, kami pun berterima kasih pada saudara-saudara kami di Institut Kebudayaan Thaha yang bekerja sama dengan kami dalam penerbitan buku ini.

Center for Cultural-International Studies

Juni 1999

—Bagian Pertama—
Liberalisme dan Pluralisme

Pendahuluan untuk Bagian Pertama

Sejarah agama-agama di dunia begitu penuh dengan kisah-kisah yang mengerikan tentang penyiksaan dan intoleransi. Seringkali ketidaksepakatan suatu kalangan terhadap keyakinan kalangan lain dimanfaatkan untuk kepentingan kaum kolonial. Hal itu pernah dilakukan oleh kaum Kristen Eropa terhadap penduduk asli Amerika. Oleh karenanya, bukan hal yang mengejutkan jika dengan semakin terbukanya kesadaran terhadap sejarah ini juga terhadap keyakinan dan kepercayaan orang lain, di antara kaum Kristen yang tulus ada pula yang menjadi penuh pengertian, menyesali apa yang telah terjadi di masa lalu, dan beritikad untuk mencegah hal itu terulang kembali. Itulah alasan utama yang melandasi pluralisme dalam agama Kristen.

Namun demikian, intoleransi religius di Eropa terjadi baik antara agama-agama yang berbeda maupun di dalam agama yang sama. Memang, berkembangnya liberalisme politik pada abad ke-18 di Eropa umumnya disulut oleh penolakan terhadap intoleransi beragama yang ditunjukkan melalui perang-perang sektarian pada Periode Reformasi.

Sedangkan liberalisme merupakan respon politis terhadap beragamnya kepercayaan di dalam komunitas Kristen, dan doktrin ini diperluas cakupannya pada komunitas di luar Kristen baru pada abad ke-20. Bahkan pada akhir abad ke-19, sekte Mormon dianggap melakukan bid'ah yang amat menyimpang dari doktrin Kristiani yang seharusnya, dan hal ini diumumkan secara resmi oleh Presiden AS Garfield (1881 M) dalam pidato pengukuhannya. Isu yang diangkat adalah poligami, yang pada saat itu diperbolehkan menurut keterangan para pemuka sekte Mormon di Church of the Latter Day Saints. Apakah jumlah istri yang boleh dimiliki laki-laki diatur oleh agamanya atau pemerintah? Bagi Presiden Garfield jawabannya jelas:

> Tidak ada satu organisasi agama apa pun yang diperbolehkan melakukan perampasan sekecil apa pun terhadap fungsi dan kekuasaan Pemerintah Nasional.[1]

Namun kegagalan upaya kaum liberal dalam menghapus intoleransi beragama tidak ada yang lebih jelas ketimbang pada saat munculnya paham anti-Semit berikut pengesahannya yang dilakukan oleh kaum fasis. Akhirnya, kaum fasis dikalahkan dan toleransi liberal terhadap kaum non-Kristen dicantumkan dalam Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia. Akan tetapi, di lingkungan Gereja Katolik di seluruh dunia, kelompok Yahudi terus menerus dikutuk sebagai pembunuh Yesus Kristus. Baru pada tahun 1960-an, pada masa Dewan Vatikan Kedua, rujukan tentang "Yahudi yang berkhianat" pada Jamuan Terakhir dihapuskan. Latar belakang dari

---

[1] Dikutip dari Philip Schaff, *History of Christian Church*, Vol. IV (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 202; Schaff juga menyebutkan tentang kebijakan anti-Mormon yang diberlakukan Presiden Hayes, yang dilanjutkan oleh Garfield. Perlu dicatat bahwa pembahasan Schaff mengenai kaum Mormon ini merupakan penyimpangan dari kecamannya terhadap poligami dalam Islam.

intoleransi religius dan munculnya liberalisme harus selalu diingat untuk memahami apa yang kemudian disebut dengan "pluralisme agama."

Pluralisme agama merupakan hasil dari upaya pemberian suatu landasan bagi teologi Kristiani agar toleran terhadap agama non-Kristen. Selain itu, hal itu merupakan elemen dalam suatu modernisme atau liberalisme religius. Para penganut pluralis dalam beragama menegaskan bahwa semua agama umumnya menawarkan jalan keselamatan bagi umat manusia dan semuanya mengandung kebenaran religius. Selanjutnya, apa yang saya sebut sebagai pluralisme religius reduktif adalah termasuk klaim-klaim yang memperkuat penegasan di atas, yakni bahwa keselamatan akan diperoleh melalui kebenaran umum yang terdapat dalam agama-agama itu dan bahwa perbedaan yang terjadi bersifat relatif. Sifat reduktif dari pendekatan teologi liberal terhadap pluralisme religius dengan jelas diamati oleh ilmuwan Perjanjian Baru asal Finlandia, Heiki Räisänen:

> Pluralisme dalam tradisi religius yang sesungguhnya mendorong seorang ilmuwan yang berminat terhadap berbagai pertanyaan mengenai kebenaran pada reduksionisme tertentu, yang akan mempengaruhi model Kristianitas yang muncul: dia cenderung untuk mengurangi klaim-klaim mutlak yang ia temukan dalam berbagai sumber dan menjadikannya lebih relatif. Jika tidak, maka ia akan menghubungkannya dengan klaim-klaim yang ditemukannya di dalam sumber-sumber yang lain (kecuali jika ia puas dengan sekadar mengulang klaim-klaim yang berlawanan). Merujuk secara sungguh-sungguh terhadap sumber tertentu tidak selalu membuat seorang ilmuwan harus menyatakan sesuatu yang selalu senada dengan sumber tersebut. Misalnya, adalah mustahil untuk menerima secara bersamaan, dengan kadar objektifitas yang sama, klaim yang dinyatakan

oleh para penulis Perjanjian Baru mengenai Yesus dan klaim yang tercantum dalam Al-Qur'an tentang wahyu yang diterima oleh Muhammad.[2]

Semulia apa pun tujuan mereka yang telah mengkampanyekan pluralisme religius dan sedalam apa pun simpati kita kepada perjuangan mereka melawan intoleransi yang telah berurat berakar, kenyataannya adalah bahwa proyek teologis mereka gagal. Dan, kegagalan itu tidak berkaitan dengan apa yang ditemukan dalam filosofi politik liberal. Agar bisa melihat kegagalan ini, pertama-tama kita perlu mengenali garis besar perkembangan historis dan ide sentral dari liberalisme religius dan liberalisme politik. Setelah itu kita akan melakukan evaluasi dan kritik terhadap teologi dari seorang ilmuwan kontemporer yang paling terkenal dalam bidang pluralisme religius, John Hick. Akhirnya, kita akan mengajukan suatu pendekatan terhadap pluralisme religius yang sesuai dengan rangkaian aliran pemikiran dalam teologi Islam yang terbebas dari berbagai kesulitan yang dinisbahkan kepada pluralisme religius liberal, khususnya yang berkaitan dengan reduksionismenya.

Walaupun liberalisme dalam agama dan politik memiliki hubungan historis dan teoritis yang signifikan satu sama lain, tetapi keduanya tidak boleh dicampuradukkan. Istilah "liberalisme" mula-mula digunakan untuk menunjukkan suatu ideologi politik pada akhir abad ke-19 di Eropa, dan berkembang pada saat dan tempat yang sama di mana suatu gerakan teologis yang dimotori oleh Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dikenal dengan sebutan Protestantisme liberal. Walaupun ada penganut Protestan liberal yang secara politis

---

[2] Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology* (London: SCM Press, 1990), hal. 135-136, dikutip oleh John Kent, "The Character and Possibility of Christian Theology Today," dalam *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne dan Leslie Houlden (London: Routledge, 1995), hal. 879.

tidak liberal dan penganut liberal politis yang tidak memberikan peran apa-apa dalam liberalisme religius, namun sikap mereka terhadap isu-isu moral, sosial, dan politis di antara penganut paham agama dan politik liberal ini acap kali merupakan refleksi dari ide-ide dasar dan sikap yang sama, khususnya karena hal ini berkaitan dengan hubungan antara agama dan politik.[]

Liberalisme Politik

Sebagai suatu ideologi politik, liberalisme tidak memiliki definisi yang tepat. Meski demikian, semua penganut liberalisme ini menekankan pentingnya toleransi, hak-hak individu, dan kebebasan untuk melindungi pluralisme gaya hidup. Ada beberapa ahli politik yang disebut-sebut berpandangan liberal, beberapa di antaranya yang penting adalah Adam Smith (1723-1790), Thomas Paine (1737-1809), Benjamine Constant (1767-1830), James Madison (1751-1836), dan, mungkin yang paling penting dalam bidang filsafatnya adalah John Stuart Mill (1806-1873). Pemikiran Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1634-1704), dan Immanuel Kant (1724-1804) telah memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap teori liberal. Maka, jika Locke dan Kant tidak bisa disebut liberal, apalagi Hobbes. Di antara filosof kontemporer, tidak diragukan lagi, John Rawls adalah pemuka liberalisme yang paling banyak diberitakan, walaupun perhatian juga diberikan pada bentuk-bentuk liberalisme yang diajukan oleh antara lain: Aron, Berlin, Dewey, Dworkin, Habermas, Hayek, Popper, dan Rorty.

Kebanyakan kalangan liberal sepakat bahwa liberalisme harus dipandang sebagai buntut dari munculnya Reformasi.

Kebebasan nurani dalam urusan-urusan agama lebih dulu muncul dan kemudian diperluas dalam bidang-bidang lain. Jadi, toleransi terhadap berbagai pendapat yang berbeda tentang agama menjadi landasan yang paling utama dalam liberalisme politik. Dalam konteks ini, pluralisme religius bisa dianggap muncul belakangan yang berusaha mencari landasan teologis untuk toleransi ini. Karakteristik liberalisme politik merupakan pemisahan yang tajam antara sektor publik dan privat dan merupakan penegasan bahwa individu bisa menikmati sejumlah hak yang melindungi sektor privat dari campur tangan pemerintah. Sekularisme adalah produk pertama dari pemisahan sektor privat dari sektor publik. Yang paling penting dari hak-hak individual yang melindungi sektor privat adalah kebebasan dalam mengungkapkan pendapat, khususnya pendapat yang berkaitan dengan agama, yang setahap demi setahap ditransformasikan menjadi kebebasan berekspresi.

Untuk melindungi kebebasan individu, kalangan liberal telah mengajukan usulan konstitusi pada pemerintah nasional, berupa hukum dan peraturan, demokrasi perwakilan, dan ekonomi pasar. Utilitarianisme memberi landasan filosofis dalam bentuk yang dominan bagi liberalisme yang berkembang di abad ke-19. Liberalisme kontemporer berkisar pada pandangan-pandangan *libertarian* (penganut kebebasan berpikir—*peny.*), yang menurutnya peran pemerintah harus diminimalkan menjadi sosialisme liberal. Ketika hak-hak yang diajukan oleh kalangan liberal ini pada praktiknya seringkali dibatasi penerapannya pada kaum laki-laki Eropa, kalangan liberal menjadi perantara dalam perjuangan mereka dalam memperluas cakupannya dan mengarahkan gerakan mereka pada hak pilih universal, penghapusan perbudakan, reformasi penjara, dan persamaan hak bagi perempuan, minoritas, penyandang cacat, dan baru-baru ini, homoseksual. Pada pertengahan abad ke-20, *liberalisme*

negara kesejahteraan[a] (*welfare state liberalism*) menjadi isu utama, yang memuat ketentuan bahwa berbagai jenis kesamaan hak dilindungi oleh negara. Rawls menjabarkan konsepnya sendiri mengenai liberalisme negara kesejahteraan sebagai sesuatu yang memberikan prioritas kepada prinsip-prinsip keadilan atas urusan lain. Kadang pada noktah ini dijelaskan dengan klaim bahwa liberalisme mendorong adanya konsep keadilan prosedural, bukannya yang substansial. Menurut Rawls, prinsip-prinsip keadilan bertujuan untuk menekan kerugian sekaligus memberikan kebebasan kepada individu untuk menentukan pilihannya sendiri. Butir ini sangat penting, karena banyak pandangan agama yang menyertakan konsep tentang kebaikan di mana konsep keadilan dianggap tidak orisinal (derivatif). Hal ini membuka peluang oposisi antara prinsip keagamaan dan prinsip liberal dalam hal keadilan. Jadi, bukannya berperan menjadi penengah antara kelompok-kelompok agama yang saling berbeda pendapat, kalangan liberal hanya menjadi tambahan peserta dalam konflik tersebut.

Dalam beberapa tahun terakhir ini, para kritikus teori politik liberal berpendapat bahwa potensi netralitas yang dikandung oleh liberalisme adalah palsu belaka. Alih-alih klaimnya tentang netralitas, kaum liberal memiliki nilai dan idealisme substansial tersendiri, dan suatu tradisi yang telah memodifikasi dan menerapkan nilai-nilai dan idealisme ini, sering kali berkonflik dengan tradisi-tradisi agama.[3]

Penerapan teori liberal di Amerika Serikat tidak selalu menampilkan kekuatan homogenisasi yang baru-baru ini

---

[a] Negara kesejahteraan (*welfare state*) adalah negara yang pemerintahannya memberikan kesejahteraan kepada segenap warga negara melalui tunjangan sosial, asuransi pengangguran, pelayanan kesehatan gratis dan program-program lain sejenisnya—*peny.*

[3] Ulasan yang bagus mengenai kritik terhadap liberalisme ini, dengan fokus pada pendapat Rawls, lihat Stephen Mulhall dan Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, edisi ke-2., (Oxford: Blackwell, 1996).

ditunjukkannya. Dulu, walaupun agama tidak bisa ditetapkan secara formal, ada sejenis otonomi setempat yang memungkinkan pemberian kekuatan hukum atas pandangan-pandangan yang berakar dari segi religius yang umum berlaku dalam berbagai agama. Pelarangan yang berkelanjutan terhadap penggunaan alkohol di berbagai distrik merupakan bukti bagaimana klaim-klaim agama menemukan cara untuk bisa diterapkan sebagai hukum di masyarakat luas. Perjuangan antara hak masyarakat dan hak pribadi di Amerika Serikat memiliki sejarah yang panjang dan kadang bersimbah darah. Sebagai bahan kontemplasi, kegagalan sebuah komunitas dalam menjaga otoritas nampaknya menjadi konsekuensi yang paling jelas dari penerapan teori liberal secara konsisten. Gerakan untuk memaksimalkan kebebasan individu ini terjadi pada saat yang sama dengan gerakan yang dilakukan penguasa pusat untuk membatasi kekuasaan legislatif yang dimiliki komunitas lokal.

Liberalisme dimunculkan pada masa Kristen di Eropa dan Amerika, sehingga kaum liberal sering beranggapan bahwa nilai-nilai Kristianilah yang mengembangkannya dalam masyarakat mereka. Namun ketika gerakan untuk melindungi kebebasan individu melalui jalur hukum diperluas, liberalisme berkembang menjadi suatu ideologi politik, yang di bawah bendera hak asasi dan kebebasan individu, telah berbenturan berkali-kali dengan berbagai organisasi keagamaan yang berada dalam komunitas liberal modern, khususnya pada bidang semacam hukum keluarga, penyelenggaraan sekolah, dan pengobatan. Konflik-konflik antara dunia Barat dan dunia Islam kerap kali menunjukkan struktur yang sama. Propaganda Barat membenarkan campur tangan terhadap dunia Islam dengan alasan kepentingan untuk melindungi hak-hak kelompok agama minoritas, perempuan, homoseksual, dan lain-lain. Sedangkan di sisi lain, propaganda Islam menekankan perlunya umat Islam untuk melindungi

diri mereka dari invasi kultural yang mengancam karakter religius yang dimiliki komunitas mereka. Ketika liberalisme tersebar luas dan tercermin dalam hukum, otoritas yang dimiliki institusi keagamaan diambil alih dan dipindah-tangankan kepada negara.

Pluralisme religius memberikan sumbangan kepada hegemoni liberalisme dengan memberikan suatu posisi teologis yang bisa digunakan untuk menyerang otoritas keagamaan. Otoritas religius didasarkan pada pengetahuan religius, khususnya pengetahuan tentang perintah-perintah Tuhan. Berdasarkan klaim-klaim atas pengetahuan tentang perintah-perintah Tuhan ini, suatu institusi religius bisa mendakwa adanya otoritas untuk menyebarkan dan memberlakukan perintah-perintah tersebut. Kaum liberal menyangkal otoritas religius ini dengan dasar hak-hak individual setiap orang terhadap kepercayaan religius mereka sendiri. Namun demikian, doktrin liberal tidak mengharuskan adanya penolakan terhadap semua klaim tentang pengetahuan agama tertentu. Klaim liberal ini bersifat prosedural: Perbedaan pada semua aspek, termasuk perbedaan agama, tetap diperbolehkan asal tidak menyinggung hak-hak dan kebebasan orang lain. Otoritas diambil dari pranata keagamaan oleh kaum liberal bukan karena mereka menyangkal adanya klaim tentang pengetahuan keagamaan yang dikeluarkan atas nama institusi keagamaan, namun sebagai metode praktis untuk mengurai klaim-klaim yang saling bertentangan ihwal pengetahuan dan otoritas semacam ini. Golongan pluralis melangkah lebih jauh dengan mengklaim bahwa kebenaran religius itu harus ditemukan dalam berbagai tradisi keagamaan. Karenanya, tak satu pun institusi keagamaan yang bisa mendakwa sebuah pengetahuan secara eksklusif sebagai asas otoritas mereka. Dengan demikian otoritas secara keseluruhan jatuh ke tangan-tangan pemerintah liberal.[]

Dari Protestanisme Liberal Menuju Pluralisme Religius

Protestanisme liberal bisa didefinisikan menurut kategori sebagai berikut:

1. Sikap mau menerima interpretasi yang tidak ortodoks terhadap kitab suci dan dogma Kristiani, khususnya jika disampaikan dengan memberikan perhatian kepada klaim-klaim ilmu alam dan sejarah.
2. Skeptisisme umum terhadap spekulasi rasional dalam teologi.
3. Penekanan pada dukungan religius untuk prinsip-prinsip moral modern dan reformasi sosial yang sesuai dengan prinsip-prinsip itu.
4. Doktrin bahwa inti agama lebih terletak pada pengalaman religius pribadi daripada pada dogma, aturan, komunitas atau ritual.

Jika liberalisme religius kadang dikenal sebagai modernisme, maka Protestanisme liberal paling tepat dilihat secara spesifik sebagai suatu bentuk modernisme yang berpengaruh secara khusus. Ini lantaran istilah "modernisme" digunakan

dalam semua gerakan reformasi religius yang berfokus pada kebutuhan agar agama bisa menempatkan dirinya pada realitas dunia modern.

Evolusi pluralisme religius dari Protestanisme liberal bersifat gradual. Unsur-unsur pluralisme religius bisa ditemukan pada tulisan-tulisan pendiri Protestanisme liberal, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), yang pemikirannya sangat berpengaruh pada penggagas pluralisme religius kontemporer yang terkemuka, John Hick.[4]

Schleiermacher sendiri membela superioritas agama Kristen di atas semua agama lain. Namun demikian, ia menganggap bahwa agama itu secara esensi bersifat personal dan privat. Schleiermacher menyatakan bahwa esensi dari agama terletak pada jiwa manusia yang melebur dalam perasaan dekat dengan Yang Tak Terbatas, bukan pada sistem-sistem doktrin keagamaan, tidak juga pada penampakan-penampakan lahiriah yang lain.[5]

Menurut Schleiermacher, pengalaman religius batiniah ini merupakan saripati dari semua agama. Asal muasal agama harus ditemukan pada bagaimana perasaan manusia dalam memberikan respon pada tujuan pokoknya dan bukan pada pengetahuan atau moralitas. Perasaan ini kemudian mengejawantah dan terkotori dalam bentuk-bentuk agama-agama historis. Berlipat gandanya agama, menurut Schleiermacher, merupakan hasil dari berbagai perasaan dan pengalaman keberagamaan manusia, dan karena itu, semua agama itu mengandung kebenaran Ilahi. Namun

---

[4] Lihat kesimpulan dari *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick* oleh Gregory H. Carruthers, S.J., (Lanham: University Press of America, 1990)

[5] Lihat Friedrich Schleimacher, *On Religion Speeches to its Cultured Despisers* (new York: Harper, 1958), dikutip dalam Glyn Richards, *Toward a Theology of Religions* (London: Routledge, 1989), hal. 37.

demikian, mereka merefleksikan tingkat perkembangan spiritual yang berbeda-beda, dan menurut Schleiermacher, bentuk keimanan yang paling maju adalah yang dicontohkan dalam agama Kristen, karena Kristus mencontohkan bentuk pengalaman religius yang paling tinggi, yang diajarkan pada umat Kristen yang menjadi pengikutnya.

Tokoh besar lain dalam tradisi Protestanisme liberal, Rudolf Otto (1869-1937), juga menegaskan pendapat bahwa semua agama memiliki esensi yang sama. Otto adalah teolog Lutheran Jerman yang mengajar di Göttingen dan Marburg (dan bahkan bertugas sebentar sebagai Paderi Gereja Jerman di Cannes). Dia sangat terpengaruh oleh pemikiran Schleiermacher, dan bahkan kemudian menyunting edisi seratus tahunan *On Religion* (1899). Dalam karyanya yang paling berpengaruh, *Das Heilige* (1917), Otto mengklaim bahwa esensi dari semua agama adalah *kesucian,* dan walaupun konsep kesucian ini mencakup elemen rasional dan non-rasional, ia menegaskan bahwa elemen non-rasionallah yang menjadi intinya. Otto menyebut inti non-rasional ini sebagai *numinous.*[6] Perasaan *numinous* yang disertai dengan kekaguman dan ketakutan menimbulkan kesan bertentangan dengan apa yang disebut Otto sebagai *mysterium tremendum.* Perasaan *numinous* yang disertai dengan rasa takjub, takzim, dan cinta merupakan suatu respon terhadap aspek lain dari ketuhanan, yaitu *mysterium fascinans.* Minat Otto terhadap agama-agama di dunia, khususnya agama-agama di India, bukan semata-mata bersifat akademis. Para tahun 1920-an, ia mendirikan suatu perkumpulan antaragama untuk mendukung spiritualitas dan akhlak melalui kerja sama antarpenganut

[6] Kata ini diambil dari bahasa Latin *numen* yang menunjukkan adanya kekuatan atau kehadiran Tuhan. Karya yang sama tentang kesucian ini ditulis beberapa tahun sebelumnya oleh teolog Lutheran Swedia, Nathan Söderblom, walaupun ia tidak sependapat dengan antusiasme Otto terhadap kerja sama antaragama. Lihat Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, A History,* edisi ke-2., (La Salle: Open Court, 1986), hal. 161 dst., hal. 257.

agama yang berbeda-beda. Tindakannya ini membuatnya menuai kecaman dari banyak agamawan Kristen, walaupun ia diterima dengan baik oleh para pendeta Hindu.

Baik Schleiermacher maupun Otto mengklaim bahwa ada suatu inti atau esensi yang sama dalam agama. Akar pemikiran bahwa ada suatu esensi dalam agama bisa dilacak pada Hegel (1770-1831). Hegel menempatkan agama sebagai suatu ide transendental yang terurai dalam berbagai macam ekspresi melalui perjalanan sejarah. Tetapi, Hegel berpendapat bahwa agama merupakan esensi transenden dari fenomena sosial, sedangkan bagi Schleiermacher dan Otto, esensi agama harus ditemukan dalam pengalaman batiniah yang bersifat pribadi. Bagi mereka agama bukan sepenuhnya fenomena sosial, bukan semata-mata masalah kepercayaan dan doktrin, bukan pula praktik-praktik dan pemahaman, namun lebih merupakan perasaan yang merasuki jiwa.

Doktrin tentang esensi agama biasanya dibangun dalam model yang paralel dengan doktrin esensi agama Kristen. Doktrin-doktrin esensi ini menarik perhatian para teolog Protestan liberal karena mereka bisa menggunakannya untuk mengurai perbedaan di antara sekte-sekte dalam agama Kristen dan merelatifkan perubahan-perubahan yang telah terjadi di Gereja di dunia modern.

Seringkali para penulis Kristen pada abad ke-19 yang menyampaikan berbagai teori tentang esensi agama juga menyampaikan semacam pembelaan terhadap agama Kristen. Hal ini bisa ditemukan baik dalam tulisan-tulisan Hegel maupun Schleiermacher, walaupun konsep mereka tentang esensi agama sangat berbeda. Bagi Hegel, Kristen adalah agama yang paling sempurna karena agama itu sendiri dilihat sebagai manifestasi sesuatu yang transenden dalam sejarah dan bentuk manifestasi yang paling lengkap yang bisa terbayangkan adalah inkarnasi. Sebaliknya, menurut

Schleiermacher, yang membuat Kristen menjadi besar adalah pengalaman religius yang diinkarnasikan oleh Tuhan dan disampaikan melalui gereja. Bagi para pemikir tersebut, esensi agama sepenuhnya dianggap hampir secara sempurna mengejawantah dalam agama Kristen, sementara agama lain dipandang sebagai langkah-langkah persiapan menuju agama Kristen. Islam memberi masalah yang membuat para pemikir tersebut canggung karena lahir setelah Kristen, namun biasanya mereka menjelaskan bahwa pemahaman yang tepat terhadap Kristen belum ditemukan di Arabia sebelum turunnya Islam, sehingga Islam masih bisa dianggap sebagai tahap persiapan menuju Kristen bagi orang-orang Arab.

Salah satu teolog Protestan yang terkemuka yang menentang pandangan semacam itu adalah Ernst Troeltsch (1865-1923). Troeltsch menghabiskan kehidupan akademisnya untuk menemukan jalan rekonsiliasi relativisme historis dengan klaim-klaim Kristen yang absolut. Dia menyatakan bahwa pendekatan historis modern pada studi-studi keagamaan membuat mustahil pembelaan terhadap Kristen dengan argumentasi yang dilambari oleh isu-isu mukjizat, sebagaimana lazim di kalangan teolog Kristen di Zaman Pertengahan. Sikap skeptis yang diambil pada masa sejarah modern terhadap mukjizat tidak membuat perkecualian pada agama Kristen. Jika mukjizat-mukjizat itu diterima oleh para ahli sejarah, maka konsistensi metode yang digunakannya akan mengharuskannya menerima kisah-kisah mukjizat dalam semua agama di dunia. Sikap putus asa karena pembelaan atas mukjizat itu memancing suatu argumentasi evolusioner, baik yang sejalan dengan Schleiermacher ataupun Hegel. Namun Troeltsch berpendapat bahwa apa yang diklaim oleh para pemikir itu sebagai esensi agama yang disempurnakan dalam agama Kristen, lebih merupakan refleksi sikap religius para teolog liberal itu sendiri, dan bukan merupakan hasil studi historis yang objektif. Sejarah tidak menunjukkan gerakan gradual menuju suatu agama yang paling sempurna,

namun memeragakan keanekaragaman agama, dari yang paling primitif sampai yang paling canggih, yang berdampingan di berbagai kultur dan berbagai kurun waktu. Troeltsch berusaha untuk membela kebenaran absolut Kristen dan superioritasnya atas agama-agama lain berdasarkan ciri khas intuitif universalnya. Dia mengklaim bahwa agama orang-orang India dan Cina itu terbatas karena masing-masing bergantung pada suatu bentuk yang sangat khusus dari spekulasi filosofis yang statusnya naik menjadi dogma. Dia memperlihatkan kesalahpahamannya terhadap Islam ketika menyatakan bahwa sebagaimana Yahudi dan Zoroaster, Islam dianggap bersifat lebih nasionalistik daripada universal. Namun Troeltsch tidak terkenal karena pembelaannya terhadap Kristen, tapi karena penolakannya terhadap adanya suatu esensi dalam agama. Dia mengklaim bahwa sejarah tidak mendukung pendapat bahwa ada suatu esensi dalam agama, walaupun semua agama memiliki tujuan yang sama pada Yang Tak Terjangkau dan Tak Diketahui, serta memiliki sumber yang sama dari ruh ketuhanan. Dalam tulisan-tulisan terakhirnya, ia menyerah dengan upayanya untuk membuktikan kebenaran mutlak agama Kristen dan mengakui bahwa kebenaran Kristen hanya relatif bagi kultur Kristen saja. Dalam kultur yang lain, agama lain sama benarnya. Jadi, dalam tulisan-tulisannya yang terakhir itu, kita menemukan suatu relativisme religius yang sama benar dengan pluralisme religius kontemporer, karena Troeltsch berkeyakinan bahwa semua agama mengandung kebenaran yang relatif, bahwa bentuk-bentuk kebenaran yang bersifat khusus itu ditentukan oleh budaya, dan bahwa masing-masing agama bersifat normatif hanya bagi para pengikutnya saja.[7]

---

[7] Glyn Richards, *Toward a Theology of Religions* (London: Routledge, 1989), 25-31. Juga lihat artikel tentang Troeltsch di *New Catholic Encyclopedia*, di mana Troeltsch dipuji karena wawasannya dan kedalaman pengetahuan sejarahnya, namun pandangannya dianggap relativistik dan tak bisa diterima.

Pendapat bahwa studi sejarah menunjukkan bahwa tidak ada agama yang bisa mengklaim kebenaran absolut karena terbukti bahwa semua agama itu berakar dari kondisi kultural yang ditentukan oleh sejarah, sama sekali bukan hanya pendapat Troeltsch. Seorang filosof Jerman, Wilhelm Dilthey (1833-1911) adalah anak dari seorang pastor Lutheran, yang menyunting surat-surat Schleiermacher dan menulis biografi Schleiermacher yang belum selesai, dan menulis tentang pengaruh Schleiermacher terhadap filsafatnya, terus berusaha memperluas teori Schleiermacher tentang hermeneutika[b] (*hermeneutics*) pada semua bentuk ekspresi kultural khususnya sejarah. Dia berpendapat bahwa semua agama merupakan hasil dari sejarah manusia, dan oleh karena itu, hanya sejarah dan bukan agama yang bisa menyingkapkan manusia kepada watak hakikinya. Perkembangan metode-metode analisis dan evaluasi sejarah terhadap reliabilitas teks-teks di abad ke-19 menghasilkan apa yang oleh Dilthey disebut sebagai kesadaran sejarah baru, yang menurut pendapatnya, menunjukkan relativitas setiap klaim metafisik dan religius. Ketika Dilthey menulis sebagai seorang filosof dan bukan teolog, ia telah memberikan pengaruh yang kuat pada teolog-teolog Protestan liberal, bahkan pada mereka yang menolak relativisme historisnya yang ekstrem itu.

Pengaruh dari kesadaran historis yang baru dalam memahami agama bisa juga ditemukan dalam tulisan-tulisan seorang ahli sejarah besar asal Inggris, Arnold Toynbee (1889-1975). Selain 12 volume *The Study of History* yang terkenal itu, ia juga memberikan kuliah tentang *Christianity Among the Religion of the World* (Agama Kristen Di Antara Agama-agama di Dunia)[8] baik di Sekolah Teologi Episcopal

---

[b] Ia berarti ilmu dan teori tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik objektif (arti gramatikal kata-kata dan variasi-variasi historisnya), maupun subjektif (maksud pengarang).—*peny.*

[8] Arnold Toynbee, *Christianity Among the Religion of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1957).

Cambridge (Episcopal Theological School of Cambridge) maupun di Seminari Teologi Gabungan New York (New York's Union Theological Seminary). Toynbee memberikan perhatian terhadap faktor-faktor kultural yang telah mempengaruhi dan terus mempengaruhi perkembangan agama-agama di dunia, dengan fokus khusus pada agama Kristen. Namun Toynbee tidak puas dengan pernyataan bahwa suatu kebenaran yang relatif bagi masing-masing budaya harus ditemukan dalam agamanya. Dia menghimbau adanya reformasi. Dia menyarankan bahwa agama Kristen seharusnya memisahkan dirinya dari yang khas sebagai peradaban Barat, dan secara lebih signifikan, bahwa umat Kristen seharusnya melepaskan doktrin bahwa Kristen adalah satu-satunya agama yang benar, juga meninggalkan sikap eksklusif dan tidak toleran pada penganut agama lain, yang menyertai doktrin ini. Walaupun ia tetap seorang Anglikan, ia mengakui bahwa ia mungkin tidak lulus tes untuk sikap ortodoks, dan walaupun ia tidak menyarankan pembentukan suatu agama baru yang merupakan gabungan elemen-elemen berbagai agama yang disebut *sinkretisme*, seperti Otto, ia tetap dituduh melakukannya.[9]

Pemikir-pemikir semacam Troeltsch, Dilthey, dan Toynbee disebut sebagai *historisis* karena mereka mengklaim bahwa berbagai manifestasi kebudayaan, termasuk agama, harus dipahami sebagai produk alami dari proses-proses sejarah. Para historisis Hegelian dan Marxis mengajukan klaim tambahan, bahwa proses historis tersebut terjadi seiring dengan hukum-hukum yang bisa ditemukan dan digunakan untuk meramalkan peristiwa-peristiwa (atau paling tidak gerakan-gerakan) di masa depan, dengan jalan yang sama sebagaimana berkembangnya ilmu-ilmu fisika, yang memungkinkan adanya prediksi dan kontrol melalui penemuan

---

[9] Lihat artikel "Arnold Toynbee" di *New Catholic Encyclopedia.*

hukum-hukum. Penolakan Karl Popper terhadap historisisme didasarkan pada perbedaan antara metode historis dan metode ilmu-ilmu alam, dan ia mengejek optimisme yang tidak berdasar terhadap ramalan dan kontrol serta penemuan hukum-hukum historis.

Model historisis abad ke-19 ini tidak nampak dengan jelas pada mereka yang bukan Hegelian atau Marxis. Perubahan teologis yang paling penting yang dimunculkan oleh kesadaran historis yang baru adalah bagaimana kitab suci harus diperlakukan. Sebelumnya, para agamawan Kristen menjadikan Injil sebagai sumber yang memiliki otoritas bagi pengetahuan sejarah. Sebaliknya, dengan kesadaran sejarah yang baru, klaim-klaim historis yang terdapat dalam Injil mulai diperlakukan persis sama dengan klaim-klaim historis yang ditemukan dalam teks-teks lain. Jika orang hendak mengevaluasi agama Kristen dibandingkan dengan agama-agama lain di dunia dari perspektif ini, maka ia tidak memiliki alasan untuk memastikan bahwa Kristen merupakan satu-satunya agama yang diturunkan oleh Tuhan. Ini merintis jalan menuju pluralisme religius.

Jika seseorang bisa mempertahankan keimanan terhadap agamanya bersamaan dengan historisisme yang diuraikan di atas, dan harus diingat bahwa historisisme tersebut muncul dalam tradisi Protestan liberal, yang sedikit demi sedikit memberikan pengaruh yang luar biasa besar, maka keimanan yang bisa bertahan itu jelas akan bertentangan dengan sikapnya yang lebih konservatif. Doktrin-doktrin gereja mulai dilihat sebagai refleksi gerakan-gerakan sejarah yang sedang berproses. Ketika mereka diformulasikan tanpa melihat kebenaran yang bersifat abadi, maka ciri organisasi gereja akan terlihat sebagai adaptasi dan reaksi terhadap ciri-ciri organisasi pada situasi yang lain, dan bukan sebagai sesuatu yang ditetapkan oleh Tuhan. Sedangkan aturan dan praktik-praktik dipandang sebagai produk lingkungan historis

yang bersifat tidak pasti. Jika memperhatikan bahwa kondisi historis telah berubah sejak doktrin-doktrin, organisasi, peraturan, dan praktik-praktik gereja ditetapkan, lazim jika ada harapan bahwa akan ada perubahan pada semua elemen tersebut. Para teolog konservatif menganggap usulan perubahan-perubahan di gereja sebagai penyimpangan, sedangkan para teolog liberal menjawab bahwa bagaimana pun juga perubahan akan selalu terjadi, dan bahwa banyak detail dari berbagai unsur agama tergantung pada ketidakpastian sejarah. Oleh karena itu, jika perlu bisa diubah tanpa merusak kesucian agama tersebut. Kalangan konservatif mungkin merespon dengan jawaban bahwa adanya fakta bahwa detail-detail ajaran agama itu bisa dinisbahkan pada ketidakpastian sejarah, hal itu tidak menghalangi Tuhan untuk memberlakukan detail-detail tersebut melalui kekuatan sejarah yang menyertainya dengan menjaga keselarasannya. Namun demikian, kalangan liberal akan menjawab bahwa sebenarnya keberatan yang hendak diajukan oleh kalangan konservatif itu adalah bahwa mempermasalahkan detail-detail itu adalah tabu. Pada titik ini nampaknya terjadi jalan buntu.

Menggarisbawahi perbedaan antara kalangan konservatif dan liberal, masalahnya jauh lebih sulit daripada perbedaan pandangan mengenai implikasi objektivitas historis dalam memahami agama. Faktanya, hari ini, banyak teolog yang dianggap liberal telah melepaskan semua tujuan objektivitas historis demi suatu kedudukan yang bahkan lebih relatif. Namun tidak menjadi soal apakah para teolog liberal itu menerima beberapa bentuk historisisme atau bentuk relativisme yang lebih radikal, hasilnya akan tetap menguntungkan pluralisme religius dan merupakan penolakan doktrin kebenaran tunggal dalam Kristen sebagai mitos.

Komponen vital lain dalam gerakan dari Protestanisme liberal menuju pluralisme religius adalah romantisisme.

Romantisisme biasanya dipaparkan sebagai suatu gerakan dalam bidang sastra atau seni pada paruh pertama abad ke-19. Namun demikian, sikap yang ditunjukkan oleh para penyair, penulis, dan pengarang memberikan pengaruh yang berarti pada pemikiran religius dan filosofis. Walaupun dikatakan bahwa di Inggris gerakan itu digantikan oleh Victorian, dan di Jerman oleh tendensi kalangan klasik, banyak sikap dan tema-tema Romantik yang bertahan di dalam literatur masa Victorian, yang sebagian di antaranya terus bertahan hingga berlalunya periode Victorian abad ke-20, dan berlanjut hingga sekarang. Aliran romantis menekankan pentingnya perasaan dan intuisi, berlawanan dengan teori dan kalkulasi; dan keindahan, berlawanan dengan yang bersifat praktis dan filosofis. Ketika revolusi industri dengan drastis mengubah lanskap Eropa, penganut romantisme mengagungkan alam. Mereka memuji spontanitas, keunikan karakter, kebebasan individu, dan meratapi kekakuan konvensi-konvensi sosial yang telah melembaga dan kurangnya dorongan imajinatif dan psikologis. Sikap ini membuat mereka bisa menerima praktik-praktik supranatural, mistis, dan eksotis.

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), seorang tokoh penting pencerahan Jerman maupun gerakan romantik, dianggap sebagai pemrakarsa kritik dan interpretasi terhadap Injil. Dia mengungkapkan pandangannya terhadap agama dalam esai-esai dan drama; drama tentang agama yang merupakan karyanya yang paling penting adalah *Nathan der Weise* (1779). Dia menyatakan bahwa esensi agama terletak pada tindakan kebajikan, sehingga semua agama itu bagus, dan tidak ada agama yang benar secara absolut. Pemuka gerakan romantik yang paling penting di Jerman adalah Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), yang tertarik pada tulisan-tulisan Christian Pietist dan karya-karya mistis Paracelcus, Swedenborg dan Bruno. Dia juga belajar bahasa

Parsi dan menerjemahkan Hafiz. Pengaruhnya mencapai romantisisme di Amerika melalui Emerson (1803-1882), yang menerjemahkan kembali Hafiz hasil terjemahannya itu, dari bahasa Jerman ke bahasa Inggris. Tokoh romantik Jerman lain yang layak disebutkan adalah Friedrich Schlegel (1772-1829), yang mempelajari bahasa Sansekerta, membuat terjemahan-terjemahan dan memuji kebijakan kuno India, sebelum akhirnya ia meninggalkan studinya tentang India demi memeluk agama Katolik.[10]

Di Inggris, gerakan Romatik juga berkaitan erat dengan minat pada hal-hal mistis dan eksotis. Sikap seperti itu bisa ditemukan dalam karya-karya penyair William Blake (1757-1827), William Wordsworth (1770-1850), Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) dan masih banyak lagi, termasuk Edward Fitzgerald (1809-1883), yang membuat terjemahan yang begitu menarik dari *Rubba'iyyah* karya Umar Khayyam. Penulis esai, Thomas Carlyle (1795-1881), yang begitu terkenal di dunia Islam karena kekagumannya yang terang-terangan pada Islam dan Nabi saw, menyebarkan tema-tema Romantis di sepanjang periode Victorian, dan membawa pengaruh yang besar bagi romantisisme di Amerika, lagi-lagi melalui Emerson.[11]

Dalam suatu pidato di hadapan para mahasiswa sekolah ilmu ketuhanan Harvard tahun 1838, dan setelah itu ia ditentang oleh kalangan konservatif religius, dengan terang-terangan Emerson mengajukan doktrin bahwa "esensi dari semua agama" adalah "sikap terhadap kebaikan budi pekerti," yang dijelaskannya dengan menyatakan bahwa "intuisi terhadap moral merupakan dasar pemahaman bagi

---

[10] Lihat Gerard McNiece, *The Knowledge that Endures: Coleridge, German Philosophy and the Logic of Romatic Thought* (New York: St. Martin's Press, 1992).

[11] Emerson bertemu langsung dengan Wordsworth Coleridge dan Carlyle tahun 1832, ketika ia mengadakan perjalanan ke Eropa.

kesempurnaan hukum-hukum ruhani."[12] Seperti halnya Schleiermacher, Emerson merasa bahwa agama tidak bisa dicari dalam lembaga-lembaga gereja, dogma-dogma, dan ritual-ritual, tapi dalam kekuatan ruhani yang sangat vital, yang muncul dalam semua kultur:

> Berkumpulnya kebenaran-kebenaran yang berkaitan dengan sifat manusia dan hukum-hukum kehidupan manusia, yang ditetapkan di berbagai kurun waktu dan melalui berbagai media, merupakan *Wahyu* yang benar, dan masing-masing bangsa memiliki transkripnya yang kurang lebih sempurna, yang mengundang seluruh rasa takzim terhadap sesuatu yang suci dan layak dihormati, yang ada di masyarakat.[13]

Pemikiran religius Emerson dipengaruhi oleh historisisme "High Criticism" maupun romantisisme, dan kedua pengaruh ini berkaitan satu sama lain, kritisisme mengajarkan skeptisisme terhadap sejarah turunnya kitab suci, sedangkan romantisisme menekankan pada interpretasi kitab suci yang berfokus pada pengalaman ruhani dan bukan klaim-klaim historis. Secara terbuka Emerson mengajukan Protestanisme liberal dalam salah satu kuliah awalnya, "Religious Liberalism and Rigidity (Liberalisme Religius dan Kekakuan)" yang disampaikan 16 Mei 1830.[14]

Pemikiran protestanisme liberal Schleiermacher, seperti halnya pemilikiran religius Emerson, berkembang sebagai reaksi yang muncul dengan sendirinya dan menjadi dorongan menyebarnya iklim romantisisme. Tema-tema romantik

---

[12] *The Portable Emerson*, ed. Carl Bode, (New York: Penguin, 1981), hal. 74.

[13] Ralph Waldo Emerson, *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, 3 volume,. Eds. Stephen E. Wicher, Robert E. Spiller dan Wallace E. William (Cambridge: Belknap Press o Harvard University, 1964), Vol. 2, hal. 92, dikutip oleh Irena S. M. Makarushka, *Religious Imagination and Language in Emerson and Nietzche* (New York: St. Martin's Press, 1994), hal. 73.

[14] Makarushka, hal. 54.

yang diajukan oleh Schleiermacher adalah penekanan pada kehidupan ruhani, kesejatian dan spontanitas, asimilasi berbagai pandangan agama menuju yang bersifat estetis dan suatu keterbukaan terhadap kemungkinan bahwa kebenaran religius bisa saja berasal dari agama lain. Kegigihan Schleiermacher tentang terbebasnya agama dari doktrin dan aturan-aturan juga sejalan dengan penolakan kaum Bohemian[15] terhadap konvensi-konvensi sosial yang banyak mewarnai gerakan romantik.

Di Amerika, literatur romantik dan tema-temanya telah menjadi kekuatan budaya yang luar biasa. Ini bisa ditelusuri dari Emerson sampai abad ke-20 pada penyair-penyair beatnik dan hippie, yang banyak di antaranya memperlihatkan minat yang besar atau telah memeluk agama-agama Timur. Gary Snyder menyebut dirinya dan para pengikut tradisi-tradisi Timur sebagai *revolusioner dharma.*[16] Yang disebut revolusioner adalah penolakan total terhadap norma-norma sosial yang mengatur cara berpakaian, perilaku seksual, penggunaan obat-obatan terlarang, sikap politik, dan etika kerja dalam kehidupan masyarakat Amerika konvensional pada tahun 1950-an dan awal '60-an. Bentuk *anti-kemapanan* ini dikombinasikan dengan cercaan tambahan yang berasal dari klaim bahwa kebenaran agama harus ditemukan dalam agama-agama Timur dan bukan pada gereja-gereja yang mapan.[17]

---

[15] Istilah "Bohemian" digunakan untuk kaum Gypsi yang diyakini berasal dari Bohemia (padahal bukan). Pada abad ke-19 di Eropa dan Amerika, istilah itu digunakan untuk para seniman yang menolak atau secara terbuka menentang konvensi-konvensi sosial, dengan menunjukkan perilaku seks bebas dan berpakaian dengan warna mencolok, yang dianggap mirip dengan dandanan kaum gipsi.

[16] Gary Snyder (lahir 1930), *Earth Household* (San Fransisco: New Direction, 1969), terbit pertama kali tahun 1957. Tokoh penting lain dari "generasi beat" adalah Allen Ginsberg, yang memeluk agama Budha Tibet.

[17] Lihat Jacob Needleman, *The New Religions* (New York: Crossroad, 1987).

Sikap para revolusioner dharma ini kurang lebih sama dengan sikap para seniman Behemian romantik seperti yang dikatakan Schleiermacher. Sikap-sikap seperti itu kondusif untuk diterimanya pluralisme religius, dan bisa bermanfaat untuk menjabarkan pandangan apresiatif yang dianjurkan oleh John Hick untuk pluralisme religiusnya di Amerika Serikat.

Pluralisme merupakan perkembangan dari Protestanisme liberal yang:

1. Menghendaki interpretasi non-ortodoks terhadap kitab suci dan dogma Kristen agar jalan keselamatan tersedia melalui agama selain Kristen.
2. Skeptis terhadap argumentasi rasional demi kepentingan superioritas keyakinan Kristen.
3. Menganjurkan prinsip-prinsip moral modern tentang toleransi dan menolak prasangka.
4. Menekankan elemen-elemen yang lazim dalam keimanan masing-masing orang, khususnya tentang ruhani yang menuju Yang Mahatinggi, sedangkan ekspresi keimanan yang bersifat lahiriah dalam hukum-hukum agama, ritus, dan doktrin ketuhanan, tidak dipandang sebagai hal yang paling penting.

Empat ciri ini sesuai dengan ciri Protestanisme liberal yang sudah disebutkan sebelumnya.

Pluralisme religius adalah gerakan teologis yang dilandaskan pada etos liberalisme politis dan berasal langsung dari Protestanisme liberal. Gerakan ini memicu kemarahan kaum konservatif Kristen, dan dari para pemikir pasca-modernis (*post-modernist*) yang telah menemukan bahwa pada banyak segi, kritik mereka pada pemikiran modernis sesuai dengan pluralisme religius. Namun demikian, kelemahan internal yang lazim terdapat pada liberalisme politis dan pluralisme religius akan sangat nampak ketika

dihadapkan dengan pemikiran Islam, karena pemisahan agama dari tatanan sosial didasarkan pada asumsi bahwa pemisahan ini sesuai bagi pengikut semua sekte, padahal itu secara langsung bertentangan dengan cita-cita Islam. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa tidak ada tempat bagi pluralisme religius semacam itu dalam Islam. Sebaliknya, sebuah contoh bisa dibuat, karena bentuk pluralisme religius dalam Islam bebas dari gelombang liberalisme dan reduksionisme. Tapi pertama-tama, lebih baik kita mengamati klaim-klaim pluralisme religius liberal dengan melihat pandangan-pandangan seorang tokoh kontemporer yang terkemuka, John Hick.[18]

---

[18] Topik pluralisme religius diangkat dalam hampir semua karya utama John Hick, yang dikutip secara terpisah di bawah ini. Selain itu, ada pula antologi, *Truth and Dialogue in World Religions*, ed. John Hick (Philadephia: Westminster Press, 1974) dan *The Myth of Christian Uniqueness*, ed, John Hick dan Paul Knitter (London: SCM Press, 1988). Sebagai respon dari antologi yang kedua, ada *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Gavin D'Costa, ed., (Maryknoll: Orbis, 1990). Topik pluralisme religius telah menjadi salah satu isu yang dibahas dengan panjang lebar di kajian-kajian religius. Berikut sejumlah esai yang ditulis menyangkut topik ini: *Religious Pluralism*, Leroy S. Rouner, ed., (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), *Religious Pluralism and Unbelief*, ed. Ian Hamnet (London: Routledge, 1990) dan *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, ed. Harold Hewitt, Jr., (New York: St. Martin's Press, 1991). Untuk bahasan khusus tentang pluralisme religius dan Islam, lihat Dan Cohn-Sherbok, ed., *Islam in a World of Diverse Faiths* (New York: St. Martin's Press, 1997), yang memuat esai-esai John Hick, Rex Ambler, David Kerr, yang menampilkan perspektif Kristen pada isu ini, Dan Cohn-Sherbok dan Norman Solomon mewakili Yahudi, dan intelektual Muslim, Muhammad Arkoun, Hasan Askari, Ahmad Shafaat, dan Yaqub Zaky.

Pluralisme Religius Menurut John Hick

Bentuk pluralisme religius yang diajukan oleh John Hick memiliki banyak sisi. Salah satu sisinya adalah sebuah ajakan untuk dikembangkannya toleransi. Umat Kristen dihimbau untuk menjalin hubungan baik dengan penganut tradisi keimanan non-Kristen dan untuk mencegah arogansi. Ini bisa disebut sebagai *pluralisme religius normatif*, yaitu suatu doktrin bahwa secara moral, umat Kristen wajib untuk menghargai pemeluk agama lain. Di sini, pluralisme religius normatif didefinisikan sebagai doktrin Kristen yang spesifik. Di dalamnya terdapat klaim bahwa umat Kristen wajib untuk memberikan sikap tertentu pada pemeluk lain. Dengan demikian pluralisme religius normatif bisa didefinisikan secara tepat, karena doktrin ini telah dikembangkan oleh para pemikir Kristen untuk mengatasi permasalahan yang berkaitan dengan sikap umat Kristen. Tentu saja para pluralis religius Kristen, seperti John Hick, pernah mengungkapkan harapan bahwa para pemeluk agama non-Kristen juga akan menerima suatu bentuk hubungan pluralisme religius normatif.

Sisi kedua dari pluralisme religiusnya John Hick berkaitan dengan keselamatan. *Pluralisme religius soteriologis*[c] (*soterio-*

---

[c] Soteriologi sendiri merupakan cabang teologi yang mempelajari penderitaan Yesus Kristus—*peny.*

logical religious pluralism) awalnya bisa didefinisikan sebagai doktrin bahwa umat non-Kristen bisa memperoleh keselamatan Kristiani. Dalam bagian berikut ini, aspek pluralisme religius Hick akan dibahas dengan lebih menyeluruh dan akan ditemukan bahwa definisi awal ini memerlukan perbaikan. Hick menganggap pluralisme religius soteriologis setidaknya diperlukan secara psikologis agar pluralisme religius normatif menjadi efektif. Umat Kristen tidak akan cenderung untuk menghormati pemeluk agama selain Kristen jika mereka percaya bahwa orang-orang itu tak bisa diselamatkan. Dalam tulisan-tulisan John Hick tidak terdapat banyak argumentasi yang mendukung pernyataan ini, tetapi walaupun hal ini bisa diterima, tidak kemudian berarti bahwa hal yang sama harus dikatakan, berkaitan dengan semua agama yang ada di dunia. Menurut ajaran Islam, menghargai dan toleransi harus ditunjukkan pada semua umat manusia, bahkan mereka yang oleh orang lain diyakini tidak akan masuk surga.

Tulisan-tulisan awal John Hick mengenai pluralisme religius berfokus pada pluralisme religius normatif dan soteriologis. Tampaknya ia beranggapan bahwa bagi semua penganut agama di dunia, pluralisme religius normatif bergantung pada pluralisme religius soteriologis. Namun demikian, selama beberapa tahun John Hick pernah memfokuskan perhatiannya pada sisi lain dari pluralisme religius, yaitu *pluralisme religius epistemologis* (*epistemological religious pluralism*). Istilah ini didefinisikan secara agak kurang tepat sebagai suatu klaim bahwa umat Kristen tidak memiliki pembenaran yang lebih baik atas keimanan mereka daripada para penganut agama lain. Definisi ini memperjelas bahwa pluralisme religius epistemologis memberikan perhatian pada masalah pembenaran keyakinan religius. Tentu saja Hick tidak percaya bahwa agama Kristen begitu tidak beruntung dibandingkan dengan agama

lain. Dengan demikian akan lebih akurat jika pluralisme religius epistemologisnya itu didefinisikan sebagai klaim bahwa para pengikut agama-agama besar di dunia memiliki kedudukan yang sama menurut justifikasi keyakinan religius mereka, yang menurut Hick, paling tepat ditemukan pada pengalaman religius. Aspek pluralisme Hick ini telah menarik perhatian sejumlah ahli teologi dan filsafat agama Kristen, yang beberapa pandangannya akan dibahas kemudian.

Pluralisme religius aletis (*alethic religious pluralism*) adalah doktrin bahwa kebenaran religius harus ditemukan dalam agama-agama selain Kristen dengan derajat yang sama sebagaimana jika ditemukan dalam agama Kristen. Tentu saja, seorang pluralis religius Kristen seperti Hick ini yakin bahwa masalah ini bukan hanya berkaitan dengan agama Kristen, tapi semua agama besar. Walaupun ada fakta bahwa agama-agama saling memberikan pernyataan yang bertentangan tentang Realitas, tentang keselamatan, tentang apa yang benar dan salah, dan tentang sejarah dan sifat manusia, para pluralis yakin bahwa semua klaim ini bisa jadi benar tergantung pada pandangan dunia yang mana masing-masing klaim itu dinisbahkan. Ini adalah salah satu bidang pembahasan yang paling menarik perhatian Hick. Dia menjelaskan bahwa relativitas kebenaran agama yang disebutnya sebagai hipotesis bercorak Kantian. Menurut hipotesis ini, Realitas semacam itu tak bisa digambarkan, dan klaim-klaim kebenaran religius merupakan respon terhadap realitas transendental yang tak tergambarkan tersebut, yang berbeda-beda karena Realitas itu dialami dengan cara yang berbeda-beda pula. Hick memaparkan:

> Tipe hipotesis Kantian ini menyinggung permasalahan klaim-klaim kebenaran yang saling bertentangan pada agama-agama yang berbeda-beda, padahal sebenarnya mereka itu tidak bertentangan karena klaim-klaim itu berkenaan dengan manifestasi Realitas pada komunitas

> keimanan umat manusia yang berbeda-beda, yang masing-masing berjalan dengan konsep, praktik ritual, gaya hidup, perbendaharaan mitos dan dongeng, dan kenangan sejarahnya sendiri.[19]

Pluralisme religius aletis Hick tidak didefinisikan dengan cukup baik. Tentu saja ia tidak bermaksud untuk menegaskan bahwa doktrin-doktrin religius dalam semua agama itu adalah benar, bahkan tidak juga secara relatif, karena secara eksplisit dia menyatakan bahwa bermacam-macam doktrin tradisional Kristen, terutama doktrin yang berkaitan dengan inkarnasi dan keselamatan khusus bagi umat Kristen yang beriman, adalah salah, dan harus ditolak oleh upaya reformasi dalam agama Kristen. Sedangkan di sisi lain, Hick tidak bermaksud membuat penegasan yang tak penting bahwa ada beberapa kebenaran religius yang harus ditemukan dalam masing-masing tradisi agama-agama besar. Klaimnya adalah bahwa banyak pernyataan doktrinal yang penting dari agama-agama besar itu adalah benar alih-alih ketidakcocokan yang terlihat. Hal itu akan diuraikan dengan lebih lengkap di bawah ini.

Akhirnya, orang bisa mempertimbangkan sejenis pluralisme menyangkut kehendak atau perintah Tuhan, *pluralisme religius deontis*[d] (*deontic religious pluralism*), yaitu bahwa dipenuhinya kehendak Tuhan tidak membuat orang harus menerima iman Kristiani. Jenis pluralisme ini tidak dibahas oleh Hick, tapi penting untuk pemahaman yang tepat tentang tanggung jawab manusia di hadapan pluralitas tradisi keagamaan di dunia. Kemudian akan dibahas bahwa

---

[19] John Hick, "Religious Pluralism," dalam *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn dan Charles Taliaferro, ed. (Oxford: Blackwell, 1977), hal. 612-613.

[d] Kata *deon* sendiri bermakna kewajiban. Dalam konteks pluralisme, tampaknya jenis pluralisme ini dilambari oleh kewajiban untuk mematuhi kehendak Tuhan—*peny.*

Islam menekankan suatu pluralisme religius deontis diakronis, yaitu, bahwa pada kurun waktu yang berbeda-beda Tuhan telah memerintahkan manusia untuk memeluk agama yang berbeda-beda. Namun demikian, sejalan dengan misi Rasul-Nya yang terakhir—semoga keselamatan dan karunia Tuhan selalu bersamanya dan umatnya—Tuhan memerintahkan semua manusia untuk memeluk agama berdasarkan wahyu-Nya yang terakhir.

Pluralisme Religius Soteriologis

Pluralisme religius dijabarkan oleh Hick sebagai suatu doktrin keselamatan, dan dikontradiksikan dengan dua pandangan Kristen yang sebelumnya tentang masalah ini, yang oleh Hick disebut dengan eksklusivisme dan inklusivisme. Dalam istilah yang disederhanakan, pertanyaannya adalah siapa yang akan diperbolehkan masuk surga. Jawaban ekskusivis adalah, hanya mereka yang memiliki keimanan sama dengannya saja yang bisa mencapai surga. Pengabar Injil yang mengajarkan bahwa hanya ada satu jalan untuk keselamatan, dan bahwa jalan itu dapat ditemukan hanya dalam agama Kristen, oleh Hick akan dikategorikan sebagai seorang eksklusivis. Para inklusivis akan membuka pintu-pintu menuju surga sedikit lebih lebar untuk memberikan jalan masuk bagi orang-orang Kristen yang turut serta dalam tradisi keagamaan non-Kristen, namun menurut standar Kristen, dapat dikatakan bisa menuntun pada hidup yang tulus dan kelurusan moral. Oleh Karl Rahner (1904-1984) mereka disebut "orang Kristen tanpa nama." Yang lebih radikal dari inklusivisme adalah pluralisme religius Hick sendiri, yang mengizinkan hampir semua orang untuk masuk surga, tanpa memandang ras, warna kulit atau keturunan, asalkan orang tersebut menjalani suatu transformasi dari "berpusat pada diri sendiri menuju berpusat pada Realitas" dalam tradisi keagamaan tertentu.

Bahkan Hick siap untuk menyatakan bahwa komunisme bisa memberikan jalan keselamatan bagi sebagian orang. Paling tidak, ia tidak menolaknya dengan hanya berdasarkan pada doktrin-doktrin semata.

Tidak boleh dilupakan bahwa tiga pendapat berkenaan dengan keselamatan yang dijelaskan di atas, semuanya berasal dari pandangan teologis Kristen. Hick sendiri menggambarkan pluralisme religius sebagai "posisi seorang penganut Kristen" yang bermula dari inklusivisme, namun menerima kesimpulan-kesimpulan tertentu yang lebih lanjut.[20] Masalah yang memicu debat tentang pluralisme religius adalah masalah tentang bagaimana memahami doktrin Kristen tentang keselamatan. Menurut doktrin Kristen tradisional, keselamatan terdiri dari ampunan Tuhan atas dosa. Sehubungan dengan peran serta semua manusia dalam terjadinya dosa asal yang dilakukan Adam, ampunan ini hanya bisa diberikan berkat penderitaan dan pengorbanan Kristus di kayu salib. Kemudian penganut Kristen yakin bahwa untuk turut serta dalam penebusan dosa yang diberikan oleh Kristus, masing-masing orang harus menyambutnya dengan menyatakan keimanannya pada penebusan dosa tersebut, menurut Protestan, atau melalui sakramen dalam pembaptisan, dalam Katolik.

Harus diperhatikan bahwa doktrin keselamatan dalam Kristen Protestan dijalankan dalam kerangka keimanan, sedangkan dalam Katolik, penekanannya adalah pada sakramen, walaupun ada beberapa perkecualian yang diperbolehkan. Menurut doktrin Katolik, keselamatan merupakan akhir yang layak bagi manusia, yakni rasa sukacita karena bertemu Tuhan di surga. Penebusan merupakan pembebasan manusia dari ikatan dosa dan kembalinya persatuan dengan Tuhan melalui pengorbanan

---

[20] John Hick, *Problems of Religius Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985), hal. 34.

dan kematian Kristus sebagai inkarnasi Tuhan. Orang turut serta dalam penebusan dosa ini melalui sakramen-sakramen, yang merupakan sarana untuk memperoleh karunia, dan pertama-tama melalui pembaptisan. Ada tiga macam pembaptisan dalam Katolik:

a. Pembaptisan dengan air, dilakukan dengan mengucurkan air di atas kepala sambil mengucapkan kata-kata: "Aku baptis engkau atas nama Bapa, Putra, dan Roh Kudus".

b. Pembaptisan dengan kehendak, diperuntukkan untuk orang-orang dewasa yang dengan yakin ingin memasuki gereja Katolik, namun karena alasan tertentu Pembaptisan dengan air mustahil dilakukan.

c. Pembaptisan dengan darah, yakni mati syahid,[21] yang merupakan pernyataan kesaksian terhadap Kristus melalui pengorbanan nyawa.

Agar doktrin Katolik ini tetap diingat, maka perlu digaris bawahi pendapat John Hick tentang keselamatan dan penebusan dosa.

Hick tidak memberikan perhatian yang dalam terhadap doktrin Katolik, namun ia menulis sebagai seorang pendeta Presbiterian sekaligus seorang teolog, filosof, dan aktivis sosial liberal. Aktivisme sosialnya ini membuatnya berhubungan langsung dengan masyarakat Muslim, Yahudi, Hindu, dan Sikh di Birmingham, pada tahun 1967, ketika ia menerima jabatan di Filsafat Agama di Universitas Birmingham. Sebagai hasil dari keterlibatannya dalam hubungan masyarakat dan aktivitasnya memerangi rasisme,

---

[21] Sebagaimana istilah bahasa Arab untuk martir, yakni syahid, berasal dari kata *syahada*, yang berarti dia menjadi saksi, istilah Bahasa Inggris untuk martir berasal dari bahasa Yunani *martys*, yang berartimenjadi saksi (dan bukan dari kata *mort*, seperti yang dinyatakan secara keliru oleh Dr. Syariati. Lihat *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, ed. Mehdi Abedi dan Gary Legenhausen (Houston: IRIS, 1986), hal. 230, 242).

ia menjadi bagian dari komunitas pluralis religius, dan ia tidak bisa menerima ketetapan Kristen tradisional bahwa teman-temannya yang bukan pemeluk Kristen tidak akan memperoleh keselamatan. Pluralisme religius praktis yang dialami Hick membuatnya berpandangan bahwa doktrin teologis Kristen itu tidak sesuai lagi dengan realitas yang sedang dialaminya sendiri. Namun demikian, pluralisme religiusnya bukan semata-mata upaya untuk memberikan tempat di surga untuk teman-teman non-Kristennya, karena diarahkan oleh refleksinya terhadap kapasitas orang-orang non-Kristen untuk diselamatkan kepada pertanyaan tentang ajaran yang paling fundamental dalam Kristen dan untuk memformulasikan teologi Kristen yang sejalan dengan pluralisme religius.

Setelah doktrin Kristen tentang keselamatan, Hick tiba pada pemahaman yang lebih luas dan abstrak, yaitu bahwa keselamatan itu sebenarnya sekadar transformasi yang terjadi ketika seseorang meninggalkan kehidupan yang berpusat pada dirinya sendiri menuju kehidupan yang berpusat pada Realitas Absolut, tanpa memandang apakah realitas Absolut itu disebut sebagai Tuhan, Brahman, Nirvana, atau Tao. Jika keselamatan dipandang dengan cara seperti ini, maka hanya ada sedikit ruang yang tersisa untuk peran khusus yang diberikan kepada Kristus dan Inkarnasi yang ada dalam dogma agama Kristen. Kristus hanya sebagai sarana di antara banyak sarana bagi transfomasi diri yang bertujuan pada Yang Absolut itu bisa tercapai. Hick tidak sungkan-sungkan dengan kesimpulan ini. Mungkin karyanya yang paling kontroversial dalam bidang teologi Kristen adalah kumpulan esai yang dieditnya, yang berjudul *The Myth of God Incarnate.*[22] Hick tidaklah benar-benar menyangkal

[22] John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (London: SCM Press, 1977). Kontroversi yang ditebarkan Hick melalui buku ini dijabarkan Hick dalam esai pembuka, "Three Controversies (Tiga Kontroversi), dari karyanya *Problems of Religious Pluralism.*

doktrin Inkarnasi. Namun ia menginterpretasikannya sesuai dengan "derajat Kristologi" yang menyatakan bahwa manusia bisa dianggap suci, atau inkarnasi dari Tuhan, selama ia hidup sesuai dengan perintah Tuhan. Agar dosa ditebus, maka Kristus muncul dengan ajaran bahwa melalui contoh kehidupan yang diajarkannya, maka manusia akan menemukan jalan untuk menjalani transformasi diri dari keegoisan menuju realitas yang transenden.

Beberapa penulis telah mengamati bahwa tujuan dari berbagai agama itu tidak sama. Ada perbedaan antara konsep Hindu tentang *mokhsa* dan konsep Budha tentang *nirvana.* Keduanya mengenal adanya perhentian siklus reinkarnasi, namun dalam *mokhsa* ada persatuan dengan Brahman, sedangkan dalam *nirvana*, ada penghilangan ego tanpa persatuan dengan Brahman, yang keberadaannya disangkal. Pandangan keduanya tentang tujuan akhir ini sangat berbeda dari pemikiran tentang akhirat yang ditemukan dalam agama-agama Semit, di mana hanya ditemukan perbedaan-perbedaan kecil saja di antara mereka. Hick berupaya mendefinisikan konsep keselamatan secara umum sebagai transformasi diri dari berpusat pada ego menuju berpusat pada Yang Mahamutlak. Namun keselamatan semacam ini sudah tentu tidak cukup dari sudut pandang para pengikut berbagai agama. Penganut Budha bertujuan mencapai *nirvana* dan sekadar perubahan pusat dari diri sendiri menuju Yang Mutlak tidak membuat tujuan tersebut tercapai. Lebih jauh lagi, kita bisa membayangkan seorang eksklusivis Kristen yang sepakat dengan pendapat Hick bahwa semua agama bisa memberikan sarana untuk mencapai keselamatan, namun dengan tetap mempertahankan pendirian bahwa ini tidak cukup untuk menghindarkan pemeluk non-Kristen dari azab.

Permasalahan yang muncul dari tujuan agama yang beraneka ragam atau konsep-konsep keselamatan ini, bagi

Hick, bukanlah semata-mata bahwa ia harus menemukan suatu jalan untuk merekonsiliasikan masalah ini, justru jenis rekonsiliasi yang mungkin dilakukan di sini tidak bisa memenuhi tujuan Hick sendiri. Hick berpendapat bahwa doktrin bahwa tidak ada keselamatan di luar keimanan Kristen adalah arogan dan memancing intoleransi dan rasa tidak hormat, yang tidak sesuai dengan ajaran Isa as (Yesus). Dengan mengasumsikan bahwa Hick benar dalam hal ini, ia perlu menunjukkan bahwa pemahaman Kristen yang spesifik tentang konsep keselamatan adalah yang bisa membenarkan keselamatan bagi penganut non-Kristen. Hal ini tidak dapat diperoleh dengan membangun suatu pengertian yang samar-samar tentang keselamatan yang bisa diterima oleh semua pihak. Dalam Bagian Dua tulisan ini, tentang pendekatan Islam terhadap masalah pluralisme religius, dinyatakan bahwa dalam tradisi Islam, konsep khusus tentang keselamatan tidak bersifat eksklusif, yaitu barangsiapa yang bukan karena kesalahannya tidak menjadi Muslim, bisa dibimbing oleh Tuhan untuk memperoleh keselamatan.

Pluralisme Religius Epistemologis

Pluralisme religius Hick dan reformulasi yang dilakukannya terhadap teologi Kristen di satu sisi dipengaruhi oleh aktivitas sosialnya, tapi juga oleh refleksinya atas rasionalitas keyakinan beragama. Pertanyaan tentang rasionalitas keyakinan beragama merupakan satu-satunya pertanyaan yang paling penting dan paling sering dibahas dalam filsafat agama di abad ke-20. Sebagaimana banyak filosof agama yang menulis dalam bahasa Inggris, Hick sampai pada kesimpulan bahwa pengalaman religiuslah yang membuat keyakinan beragama menjadi rasional. Hick berpendapat bahwa adalah hal yang rasional bagi mereka yang pengalaman religiusnya kuat menuntun mereka untuk mau percaya dengan sepenuh hati tentang realitas Tuhan.

Terpusatnya masalah perbedaan agama bagi mereka yang hendak mendasarkan keyakinan agama pada pengalaman religius, dengan jelas disebutkan dalam karya Hick, *An Interpretation of Religion:*

> Jika hanya ada satu tradisi keagamaan, sehingga semua pengalaman religius dan kepercayaan memiliki tujuan yang sama, maka epistemologi tentang agama bisa berhenti sampai di sini. Namun, kenyataannya ada sejumlah tradisi seperti itu yang menjadi saksi atas begitu banyaknya perbedaan personal dan tujuan-tujuan akhir yang non-personal.[23]

Menanggapi permasalahan perbedaan agama dalam konteks suatu pembahasan tentang epistemologi Alvin Platinga yang telah diperbaiki, di mana pengalaman religius juga memegang peranan yang mendasar, William J. Wainwright hanya melihat tiga pilihan: *pertama*, seseorang bisa menyangkal bahwa ada konflik yang benar-benar terjadi. Ini merupakan pandangan populer, yang menurutnya, semua agama benar-benar mengajarkan hal yang sama namun dalam kata-kata yang berbeda. *Kedua*, orang bisa mengklaim bahwa mereka yang memiliki keyakinan agama yang tidak sesuai dengan keyakinannya dianggap lebih rendah, mungkin karena kapasitas religius mereka itu telah dirusak oleh dosa atau keburukan budaya yang lain. Akhirnya (*ketiga*), seseorang bisa berusaha untuk menemukan perbedaan yang relevan di antara agama-agama di mana keyakinan yang bersifat ortodoks dan non-ortodoks itu dibentuk, yang bisa dipakai guna menjelaskan bahwa pembentukan keyakinan non-ortodoks itu tidak bisa dipercaya.[24] Pilihan kedua dan ketiga

---

[23] John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), hal. 233.

[24] William J. Wainwright *Philosophy of Religion* (Belmont, CA: Wadsworth, 1988), hal. 158.

yang nampak masuk akal yang diajukan oleh Wainwright, yaitu bahwa mereka yang tidak memeluk agama yang sama dengan agama seseorang berada dalam lingkungan yang tersisih secara epistemologis, nampaknya secara bervariasi berlawanan dengan pemahaman seseorang itu terhadap tradisi agama lain. Hick menekankan noktah ini dengan lebih keras dan kerasnya argumentasinya itu bersifat moral maupun juga epistemologis. Adalah salah memandang orang lain lebih rendah secara epistemologis hanya karena pandangan religius mereka berlawanan dengan kita. Jadi, Hick membela versi yang pertama, yakni penolakan terhadap konflik. Kemungkinan adanya pilihan keempat sebagai tambahan dari yang telah diajukan oleh Wainwright akan dibahas kemudian, ketika kedudukan pluralisme berkembang ke dalam konteks ajaran Islam. Namun tentu saja Hick tidak akan pernah mengizinkan adanya alternatif keempat semacam itu.

Isu-isu epistemologis yang relevan dengan pembelaan Hick terhadap pluralisme religius begitu penting, sehingga diperlukan suatu telaah yang lebih luas. Kebetulan, edisi terbaru jurnal Masyarakat Filsafat Kristen, *Faith and Philosophy*,[25] ditujukan untuk menampilkan "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism (Tantangan Epistemologis Pluralisme Religius)" karya John Hick dan kritik terhadap pandangan Hick oleh lima filosof Kristen bidang agama. Jadi, setelah bahasan umum tentang pengalaman mistis, saya akan beralih pada pandangan-pandangan William P. Alston, yang oleh Hick secara langsung ditanggapi dalam esainya. Lalu saya akan merangkum dan mengupas artikel-artikel yang dimuat dalam *Faith and Philosophy*.

---

[25] *Faith and Philosophy*, Vol. 14, No. 3, Juli 1997.

Pengalaman Mistis

Hick sama sekali bukan orang pertama yang mengajukan gagasan bahwa semua agama besar itu bagaimana pun juga merupakan ekspresi dari kebenaran yang sama, walaupun di permukaan ada perbedaan-perbedaan. Beberapa di antaranya ada tesis yang diajukan oleh Lessing, Schleiermacher, Emerson, Otto, dan Toynbee. Di antara pemikir Muslim mungkin juga bisa kita temukan beberapa penganjur pluralisme religius kontemporer sebelum Hick, dan ini menjadi topik buku pertama Frithjof Schuon, *The Transendental Unity of Religion.*[26] Yang menjadikan Hick berbeda adalah upayanya yang menyeluruh dalam konteks teologi Kristen, untuk mengenal dan mengakomodasikan perbedaan keyakinan yang radikal, bahkan perbedaan pengalaman mistis yang berakar dari Realitas yang tak terdefinisikan.

Banyak orang yang mempelajari mistisisme dunia berpendapat bahwa pengalaman religius melampaui batasan-batasan agama dan budaya dan mistis itu memiliki jenis pengalaman yang sama secara fundamental, tanpa melihat perbedaan agama mereka. Secara umum, karena karya Steven T. Katz, pandangan ini semakin lama semakin ditolak.[27] Katz menegaskan bahwa pengalaman-pengalaman mistis itu bersifat spesifik dan kerap kali mendorong tumbuhnya struktur keyakinan yang detail di dalam tradisi agama yang menumbuhkannya. Taksonomi yang mengilustrasikan pengalaman religius yang melintasi batasan-batasan agama cenderung untuk tidak menghargai atau mengabaikan pentingnya konsep-konsep dan kategori-kategori yang

---

[26] Frithjof Schuon, *The Transendental Unity of Religion*, edisi revisi, (New York: Harper Torchbooks, 1975). Pandangan yang dibela oleh Dr. Syed Hossein Nasr akan dibahas panjang lebar pada bagian yang mendatang.

[27] Lihat artikel yang ditulis Katz dalam *Mystism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978) dan *Mysticism and Religious Tradition* (New York: Oxford University Press, 1983).

ditetapkan oleh tradisi agama tertentu daripada pengalaman religius itu sendiri. Jika Katz benar, maka kesamaan yang nampak dalam pengalaman religius tidak bisa digunakan untuk mendukung suatu doktrin pluralisme religius. Memang, perbedaan yang lebih penting nampaknya akan mengancam klaim para pluralis bahwa konflik-konflik religius itu tidak berakhir.

Secara mengejutkan, Hick menerima pandangan Katz tentang perbedaan lebih jauh tentang pengalaman religius, namun demikian tetap membela pluralisme, yang akan merekonsiliasikan semua perbedaan. Karena, pada dasarnya, sumbernya ada pada perbedaan cara manusia berpikir tentang Realitas Absolut. Hick menulis:

> Realitas secara *an sich* kita asumsikan sebagai suatu perkiraan, bukan dari kehidupan moral (sebagaimana menurut Kant), namun dari pengalaman religius dan kehidupan religius, sedangkan dewa-dewa, yang juga dikenal sebagai Brahman, Sunyata, dan sebagainya, merupakan manifestasi fenomenal dari Realitas yang terjadi dalam cakupan pengalaman religius.[28]

Jadi Realitas Absolut adalah *noumenon*[c] yang tak terdefinisikan yang kepadanya kita diarahkan menuju jalan-jalan yang nampaknya bertentangan melalui tradisi agama-agama dunia dan pengalaman-pengalaman yang digerakkan oleh tradisi-tradisi ini. Inilah "hipotesis tipe Kantian" dari Hick.

---

[28] John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale, 1989), hal. 243.

[c] *Noumenoun*—atau dalam derivat lain *noumenal*—merujuk pada realitas pokok, realitas tertinggi yang tak terjangkau oleh daya indriawi. Sebagai lawannya adalah fenomenal yang berarti penampakan atau sesuatu yang dapat diamati secara lahir—*peny.*

Mengingat bahwa pluralisme diasumsikan berperan dalam rekonsiliasi berbagai keyakinan yang dimunculkan oleh pengalaman-pengalaman religius dengan sedemikian rupa sehingga hak untuk percaya berdasarkan pengalaman dikuatkan oleh analogi terhadap sikap di mana pengalaman menjamin keyakinan perseptual. Dihadapkan dengan berita-berita perseptual yang saling bertentangan yang dibuat oleh sesama yang *epistemis*, seseorang bisa menjaga derajat keterjaminan yang diberikan oleh pengalaman untuk keyakinan seseorang, hanya jika berita-berita yang bertentangan itu ternyata akhirnya bisa direkonsiliasikan dengan keyakinannya sendiri, atau jika terdapat alasan yang bagus untuk berpikir bahwa berita-berita yang bertentangan itu salah. Melihat adanya skeptisisme tentang teologi rasional di antara penganut Protestan liberal, seharusnya tak lagi mengejutkan jika Hick mencari jalur rekonsiliasi. Rekonsiliasi ini akan menunjukkan bagaimana suatu informasi yang lazim diungkapkan dalam berita-berita yang nampaknya saling bertentangan, tanpa melihat perbedaan kategori-kategori dan konsep-konsep. Jadi, dalam kasus konflik religius, jika seseorang meyakinkan bahwa persepsi spiritualnya menyampaikan berita kepadanya bahwa Tuhan adalah Yang Mahabesar, sedangkan orang lain mengklaim bahwa dia memahami secara spiritual bahwa Brahman Yang Mahabesar, maka dia bisa mengusahakan rekonsiliasi dengan menunjukkan bahwa Brahman adalah sebutan penganut Hindu untuk Tuhan. Namun demikian Hick waspada bahwa masalahnya tidak sesederhana ini. Konsep Brahman dan Tuhan memang benar-benar berbeda dan harus dipahami dalam kerangka pandangan-pandangan dunia teologis yang sangat berbeda terhadap Veda dan kitab-kitab suci agama Semit. Di samping perbedaan-perbedaan semacam itu, Hick menegaskan bahwa klaim-klaim yang dibuat tentang Tuhan dan Brahman bisa saja pada akhirnya menuju pada realitas tak terdefinisikan yang sama. Namun demikian, dibiarkannya perbedaan dalam konsep-konsep

tersebut menjauhkan kita dari landasan untuk mencapai kesepakatan akhir, sementara tiadanya landasan seperti itu berikut pusparagamnya keyakinan dan pengalaman beragama mengancam upaya untuk menemukan jaminan rasional untuk keyakinan dalam pengalaman religius.

Hick mengambil contoh tentang orang-orang buta yang tak bisa melihat lalu menggambarkan bentuk gajah (yang satu meraba belalainya dan mengklaim bahwa ia seperti ular, yang lainnya meraba kakinya dan berkata bahwa binatang tersebut pasti seperti pohon, dan sebagainya.) dari Maulawi Jalaluddin Rumi[29] dan menyatakan bahwa kedudukan kita sama dengan orang-orang buta itu, yang penggambarannya tentang gajah yang merupakan realitas mutlak itu dituturkan dalam bentuk-bentuk yang terbatas dalam berbagai agama. Berlawanan dengan hal ini, pernah dibahas bahwa jika kita memang salah satu dari orang-orang buta itu dan kita dihadapkan pada berita-berita yang bermacam-macam, kita seharusnya menyimpulkan bahwa semua berita itu tidak menggambarkan gajah yang sama, tetapi bahwa berita itu semuanya salah.[30] Perlu dicatat bahwa penggunaan contoh tersebut bagi Rumi sendiri adalah untuk menunjukkan betapa terbatasnya kemampuan kita untuk mengetahui Tuhan dan bahwa orang harus berupaya untuk memahami Tuhan melalui cahaya spiritual yang tidak mungkin diberikan oleh model-model pemahaman yang biasa-biasa saja. Untuk memperluas kisah tersebut pada perbedaan-perbedaan dalam pengalaman religius, akan nampak bahwa yang diperlukan adalah adanya seorang penuntun. Di luar itu,

---

[29] Dari *Matsnawi*, Buku III, baris 1259 dst..

[30] Peter Byrne, "John Hick's Philosophy of World Religions," *Scottish Journal of Theology* 35, no. 4, (1982), hal. 297, dikutip dalam Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, dan David Basinger, *Reason and Religious Belief*, (Oxford University Press, 1991), hal. 227. Lihat respon Hick pada Byrne dalam *Problems of Religious Pluralism*, hal. 102-107.

harus ditemukan dengan bergantung pada pengalaman religius seseorang. Di sini, pengalaman-pengalaman religius saja tak bisa menjadi landasan yang bisa dipercaya bagi suatu keyakinan agama. Dalam tradisi Islam, seorang musafir tidak dibimbing oleh pengalaman religius, tetapi oleh *ma'rifah.*

Pendapat Alston tentang Nilai Epistemik Pengalaman Religius

Kesimpulan ini (bahwa pengalaman religius saja tidak bisa mejadi landasan yang dapat dipercaya untuk keyakinan agama) didebat oleh William P. Alston.[31] Alston percaya bahwa pengalaman religius "bisa" mendukung keyakinan beragama, yang bisa dianalogikan dengan sikap di mana pengalaman indrawi mendukung keyakinan terhadap dunia nyata, alih-alih adanya permasalahan perbedaan keimanan. Perbedaan antara kondisi orang-orang buta dan gajah itu dengan perbedaan agama adalah bahwa dalam kasus gajah, kita bisa dengan mudah membayangkan cara bagaimana orang-orang buta itu memperbaiki keyakinan mereka dan menyepakati suatu konsensus. Mereka hanya perlu mengeksplorasi lebih jauh. Alston yakin bahwa tidak ada cara seperti itu untuk memecahkan masalah perbedaan agama, sehingga kasusnya tak bisa dianalogikan. Dan tidak adanya sarana tersebut adalah rasional jika kita percaya pada pengalaman yang ada, tanpa melihat berita-berita yang bertentangan tentang pengalaman orang lain.

Alston juga membuat empat pokok pikiran yang berkaitan dengan pluralisme religius yang perlu disebutkan di sini.

Pertama, seperti Hick, mula-mula Alston menunjukkan bahwa ia tidak begitu percaya pada kemampuan argumentasi

---

[31] Dalam karyanya *Perceiving God* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), hal. 255-285.

rasional untuk menyelesaikan perbedaan. Pemikiran bahwa bentuk eksplorasi lebih lanjut, yang ditujukan untuk mencapai suatu konsensus, yang merupakan proses pencarian di mana akal digunakan, diukur, dan diuji, tidak dipertimbangkan. Ini sangat ganjil, karena Alston mengecam filosof-filosof lain karena mereka tidak memberikan perhatian memadai pada epistemologi untuk disiplin ilmu mereka sendiri. Dalam filsafat, kiranya tidak rasional jika mengadopsi suatu sikap metafisik hanya karena sikap tersebut dominan di dalam budaya seseorang, atau karena guru orang tersebut menyarankannya, atau karena kebetulan sikap itu mereflek-sikan bagaimana cara orang tersebut memandang dunia. Argumentasi jelas diperlukan, dan walaupun argumentasi yang definitif tidak diperoleh, maka tidak ada alasan untuk berhenti mencari penjelasan. Sebagaimana yang akan kita lihat, dalam responnya pada Hick, Alston jelas-jelas menunjukkan bahwa argumentasi rasional mungkin diperlukan untuk mengevaluasi klaim-klaim yang saling bertentangan, yang dibuat berdasarkan pengalaman religius.

Kedua, Alston mengakui bahwa bahkan menurut asumsi-nya sendiri, adanya pengalaman-pengalaman religius yang saling bertentangan itu benar-benar mengancam justifikasi, yang pada tingkat tertentu diberikan oleh pengalaman tersebut bagi keyakinan beragama. Dia berpikir bahwa bahayanya tidak cukup serius untuk bisa mengancam rasionalitas keyakinan beragama, tetapi tetap saja berbahaya.

Ketiga, Alston tidak menerima pluralisme Hick karena dia yakin bahwa hal tersebut akan mengharuskan revisi terhadap doktrin Kristen, sementara tujuannya justru untuk membela rasionalisme keimanan Kristen yang sesungguhnya.

Karena saya memilih bidang kajian analisis dan evaluasi terhadap praktik-praktik ibadah keagamaan

dalam kehidupan nyata, bukan pada perbaikannya, atau degradasinya, maka saya tidak akan mendukung jalan keluar yang diajukan oleh Hick.[32]

Alston mengklaim, para penganut agama lazimnya mengetahui keimanan mereka secara realistis, bukan sekadar sebagai suatu ekspresi terhadap sesuatu yang galib dirasakan oleh agama-agama yang berbeda seperti Yahudi dan Budha, yang telah dikondisikan secara kultural.

Keempat, kedudukan para pluralis religius itu agaknya tak sesuai dengan pemikiran tentang wahyu yang ditemukan dalam agama-agama Ibrahimiah. Menurut Islam, Kristen, dan Yahudi, Tuhan memang benar-benar mengungkapkan diri-Nya kepada manusia. Jika Dia hendak memberikan petunjuk-petunjuk kepada kita tentang diri-Nya sendiri—yang diberikan dengan salah satu dari banyak cara agar Dia nampak oleh kita, bukan melalui Zat-Nya atau perbuatan-Nya—maka wahyu-wahyu-Nya "sebaik-baiknya, akan menyesatkan dan seburuk-buruknya, adalah palsu."[33]

Tantangan Epistemologis Pluralisme Religius

Sudah menjadi kebiasaan jika suatu buku yang berisi esai-esai yang kritis diterbitkan untuk menghormati karya seorang filosof terkemuka, sering kali bertepatan dengan hari jadi yang ke-60 filosof yang bersangkutan. Tidak lazim untuk sebuah buku seperti ini, yang disebut *Festschrift*, jika berisi kritik yang kasar terhadap filosof yang dihormati itu, yang kadang-kadang diberi kesempatan untuk memberikan respon terhadap kritik tersebut dalam esai penutup yang disertakan dalam edisi tersebut. *Festschrift* yang diterbitkan untuk menghormati karya William P. Alston[34] itu memuat

---

[32] *Ibid.*, hal. 266.

[33] *Ibid.*

[34] Thomas D. Senor, ed., *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston* (Itacha: Cornell University Press, 1995).

esai-esai para filosof agama yang terkemuka, termasuk Alvin Plantinga, Peter van Inwagen, dan George Mavrodes, yang masing-masing membela suatu versi eksklusivisme Kristen. Dalam karyanya "Tantangan Epistemologis Pluralisme Religius," John Hick menyerang pendapat Alston, Plantinga, van Inwagen, dan Mavrodes dengan dasar pluralisme religiusnya sendiri. Tantangan Hick dan respon dari keempat filosof tersebut dirangkum dan dikritisi berikut ini:

Hick versus Alston

Hick dan Alston sepakat pada pentingnya pengalaman religius untuk menjustifikasi keyakinan beragama. Namun, mereka tidak sepakat pada signifikansi konfliknya dalam hal pengalaman religius. Hick percaya bahwa karena pengalaman religius harus ditemukan dalam tradisi semua agama besar, maka pengalaman religius menjustifikasi keyakinan-keyakinan yang berlaku untuk masing-masing tradisi ini. Karenanya ada justifikasi untuk penerimaan keyakinan-keyakinan yang saling berlawanan. Namun demikian, klaim-klaim yang saling berlawanan itu tidak mungkin keduanya benar, sehingga Hick yakin bahwa kontradiksi hanya terjadi pada level di mana klaim-klaim itu semata-mata dibuat benar secara relatif. Sebaliknya, Alston mengklaim bahwa pengalaman religius menjustifikasi bahwa keyakinan itu benar hanya jika terdapat dalam agama Kristen, tapi memberikan justifikasi bahwa keyakinan itu salah jika terjadi pada agama-agama lain. Hick menginginkan penjelasan mengapa Kristen harus menjadi satu-satunya perkecualian dalam suatu fenomena umum di mana pengalaman religius mengarah pada keyakinan yang salah. Dia bertanya mengapa pengalaman religius bisa dipercaya hanya dalam konteks Kristen, ketika hal itu harus dianggap sebagai bentuk justifikasi yang tidak bisa dipercaya, karena mendukung apa yang dianggap Alston sebagai keyakinan yang salah dari bangsa lain.

Hick menentang Alston. Jika, sebagaimana yang mereka sepakati, justifikasi yang paling benar bagi keyakinan beragama harus ditemukan dalam pengalaman religius, maka justifikasi bagi keyakinan beragama melalui pengalaman religius itu harus bisa dipercaya, jika hendak sepenuhnya berhasil. Sekiranya pengalaman religius secara umum bisa dipercaya, maka harus dipertimbangkan adanya alasan untuk menerima semua kebenaran yang didukungnya, bukan hanya kebenaran yang ada dalam tradisi Kristen. Pengalaman religius nampaknya mendukung munculnya klaim-klaim yang bertentangan, sehingga konflik-konflik ini perlu direlatifkan atau dijelaskan sesuai dengan batasan yang disarankan oleh para pluralis religius.

Jawaban Alston menunjukkan logika asal-asalan yang digunakan dalam argumentasi Hick. Alston protes bahwa Hick nampaknya berasumsi bahwa hampir semua keyakinan yang didukung oleh pengalaman religius dari masing-masing sistem agama di dunia, bertentangan dengan hampir semua keyakinan dalam sistem yang lain. Alston mengomentari bahwa hal ini sangat tidak jelas dan karena tidak ada cara untuk menghitung keyakinan, mustahil kiranya membuat penegasan yang tepat semacam itu. Namun demikian, Alston berpendapat bahwa ia memperoleh kesan bahwa ada lebih banyak kesepakatan daripada konflik. Menurut Alston, pengalaman religius mungkin secara umum benar, meskipun hanya ada satu agama yang benar. Alasannya adalah agama yang salah sekalipun memuat banyak kebenaran religius, yang sebagian di antaranya lazim bagi semua agama dan pengalaman religius paling banyak berperan dalam mendukung kebenaran-kebenaran agama seperti itu. Lebih jauh lagi, Alston mengakui bahwa keyakinan beragama memiliki sumber-sumber selain pengalaman religius, termasuk wahyu, tradisi, dan teologi natural. Ia pun berpendapat bahwa banyaknya perbedaan di antara agama-agama di

dunia bisa jadi karena berbedanya cara memahami sumber-sumber tadi dan bukan timbul dari konflik-konflik di antara pengalaman religius.

> Alston melanjutkan bahwa meskipun kebanyakan keyakinan yang didasarkan pada pengalaman religius itu salah, hal itu tidak akan mengancam klaim sentral dari bukunya:[35] "Bahwa apa yang dianggap oleh seseorang Realitas Absolut (RA) itu menampakkan dirinya dalam pengalamannya sebagai øø membuatnya dijustifikasi secara *prima facie*[f] bahwa RA adalah ø."[36]

Justifikasi prima facie dijelaskan secara detail di bawah ini, namun setelah pernyataan yang baru saja dikutip, Alston buru-buru menambahkan sebuah "catatan akhir" yang menunjukkan bahwa ia percaya bahwa ada alasan-alasan yang bagus selain dari pengalaman religius untuk menyatakan kelebihan sistem keyakinan Kristen dibanding lawan-lawannya, walaupun ia menolak untuk menyebutkannya di manapun juga. Selain pengalaman religius, sumber-sumber keyakinan beragama yang diakui oleh Alston adalah wahyu, tradisi, dan teologi natural. Andai tidak mungkin ada justifikasi bagi agama Kristen yang berbentuk wahyu dan tradisi yang tidak bisa disesuaikan oleh agama lain, maka tampaknya harus dilakukan upaya tertentu terhadap teologi natural. Padahal, para teolog Kristen secara umum telah mengakui bahwa teologi natural tersebut—dengan mengasumsikan bahwa hal itu bisa dengan tepat membuktikan keberadaan Tuhan dan berbagai macam fakta tentang sifat-

---

[35] William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Itacha: Cornell University Press, 1991).

[f] Istilah Latin ini secara harfiah bermakna benar atau cukup memadai pada kesan pertama—*peny.*

[36] William P. Alston, "Jawaban untuk Hick," *Faith and Philosophy*, 14/3, hal. 287.

sifat ketuhanan—tidak bisa menegaskan kebenaran agama Kristen. Dalam halaman terakhir *Perceiving God,* Alston menyatakan suatu kumpulan argumen yang saling menguatkan dan ajakan untuk mempertimbangkan kehidupan, wahyu, tradisi, dan teologi natural Kristen serta pengalaman religius pribadi. Namun kesimpulan yang diharapkan hendak dibela Alston dengan metode ini adalah semata-mata bahwa seorang wanita Kristen reflektif bisa dinilai "mengira bahwa ada makhluk semacam itu yang harus diwaspadainya dalam kehidupan Kristianinya."[37] Bagaimana pun, tantangan yang ditujukan pada Alston oleh Hick jauh lebih sulit. Banyak alasan yang harus ditemukan untuk bisa menerima ajaran-ajaran Kristen dengan benar, ketika ajaran itu bertentangan dengan ajaran-ajaran non-Kristen yang ditemukan dalam agama lain. Alston memberikan sedikit isyarat pada kita bagaimana hal ini bisa dilakukan, terkecuali ungkapan (yang dikutip oleh Hick) bahwa seseorang "boleh berpendapat bahwa bukti historis bisa memberikan dukungan yang lebih kuat terhadap klaim-klaim agama Kristen daripada pada lawan-lawannya—Yahudi dan Islam."[38] Hasil-hasil pekerjaan historis mungkin membantu menjembatani klaim-klaim sejarah yang dibuat oleh agama-agama, namun terasa sulit untuk melihat penemuan sejarah yang bagaimanakah yang bisa membantu menyelesaikan perbedaan-perbedaan yang doktrinal, seperti pembelaan terhadap doktrin-doktrin penting dalam agama Kristen berupa, misalnya, trinitas dan inkarnasi. Memang, selain kepiawaian filosofisnya yang mengesankan, Alston tidak bisa melakukan apa-apa untuk menghentikan kecurigaan bahwa agama Kristen tidak mampu membela superioritasnya atas agama lain di dunia berdasarkan landasan epistemik yang telah dipelajarinya.

---

[37] William P. Alston, *Perceiving God*, hal. 306.

[38] William P. Alston, *Perceiving God*, hal. 270.

Alston menyatakan, sekalipun tidak ada alasan memadai yang tidak berkaitan dengan pengalaman religius untuk mengutamakan suatu agama atas agama yang lain, pengalaman religius masih bisa memberikan justifikasi *prima facie* untuk superioritas agama Kristen, "sekalipun banyak atau kebanyakan dari justifikasi ini tumpang tindih."[39] Justifikasi *prima facie* lebih merupakan produk yang tidak signifikan dari epistemologi Barat kontemporer; meskipun Alston dinilai telah berhasil membela tesisnya, bahwa pengalaman religius mampu memberikan justifikasi *prima facie* (tapi kebanyakan tumpang tindih) bagi kebenaran penganut Kristen, hal itu tidak memberikan jawaban bagi jenis masalah yang diangkat oleh Hick. Justifikasi *prima facie* yang tumpang tindih ini tidak membuatnya bisa dipercaya secara rasional. Yang dicari oleh Hick adalah suatu alasan dalam pengalaman religius untuk mendukung keyakinan beragama dan karena pengalaman religius sebagai fenomena global tampaknya tidak hanya mendukung satu agama lebih dari agama yang lain, dia yakin bahwa pengalaman religius pasti ditujukan untuk mendukung semuanya atau justru tidak sama sekali. Alston tidak memberikan jalan keluar apa pun untuk dilema ini kecuali membuat suatu saran yang samar-samar, sehingga alasan yang lain bisa diberikan selain dari sisi pengalaman religius dan bahwa pengalaman religius seseorang bisa memberikan suatu justifikasi *prima facie* bagi keyakinan eksklusivis meskipun fakta menunjukkan bahwa jenis justifikasi yang sama bisa membawa orang lain ke arah kesimpulan yang berlawanan.

Untuk memahami permasalahan klaim-klaim Alston menyangkut peran pengalaman religius sebagai pemberi justifikasi, lebih banyak yang harus dibahas mengenai

---

[39] William P. Alston, "Response to Hick," hal. 288.

justifikasi *prima facie.* Sebagaimana mafhum, keyakinan terbentuk berdasarkan pengalaman yang rentan terhadap kesalahan. Jika seseorang menyadari kondisi-kondisi yang akan mengarahkannya pada kesalahan dalam bentuk keyakinan mental, maka justifikasi bagi keyakinan itu adalah salah. Karena alasan inilah pengalaman dikatakan memiliki keyakinan-keyakinan mental hanya dengan justifikasi *prima facie.* Fakta sederhana bahwa seseorang merupakan subjek dari pengalaman indrawi memberikan justifikasi baginya untuk membentuk suatu keyakinan yang merupakan penjelasan dari muatan pengalaman tersebut, terkecuali jika ia menemukan alasan lain untuk yakin bahwa pengalaman tersebut menyesatkan, misalnya karena ia telah minum obat yang bisa merusak kemampuan mental.

Tentang justifikasi *prima facie*, Alston menulis:

> Agar dijustifikasi secara *prima facie* dalam meyakini bahwa p berdasarkan atas kepuasan kondisi-kondisi, C, harus ditempatkan sehingga seseorang akan dinilai tidak memenuhi syarat dalam keyakinan tersebut, asalkan tidak ada "ketumpangtindihan" yang mencukupi, yaitu tidak ada pertimbangan yang cukup untuk menentangnya. Pertimbangan-pertimbangan ini bisa berupa alasan untuk percaya pada bukan-p ("para pembantah") itu, atau bisa berupa alasan untuk menyangka bahwa C gagal memberikan justifikasi yang cukup dalam kasus ini ("para pengancam"). Justifikasi yang tidak benar hanyalah justifikasi tanpa kualifikasi yang diperlukan: justifikasi tanpa mengindahkan apa pun.[40]

Sayangnya, penjelasan ini terlihat sedikit kaku, karena diklaim bahwa justifikasi *prima facie* terjadi ketika ada justifikasi yang *tidak memenuhi syarat* jika kondisi tertentu

---

[40] William P. Alston, *Perceiving God*, hal.72.

terpenuhi dan justifikasi yang tidak memenuhi syarat adalah justifikasi yang tidak membutuhkan kondisi-kondisi tersebut. Akan lebih baik jika dikatakan bahwa seseorang memiliki justifikasi *prima facie* untuk mempercayai sesuatu hanya ketika ia dijustifikasi pada saat tidak adanya ketumpang-tindihan.

Definisi yang sama dari justifikasi *prima facie* diberikan oleh John Pollock dalam karyanya *Knowledge and Justification*:

> "P adalah justifikasi *prima facie* untuk S"
>
> artinya "Akan selalu benar jika S percaya (atau harus percaya) pada P tersebut, dan S tak punya alasan bahwa P itu salah, maka S (atau akan) dijustifikasi dalam mempercayai P itu."[41]

Definisi Pollock berbeda dengan Alston, ia tidak menyebutkan pengancam, namun demikian pada dasarnya strukturnya sama. Agar membuat struktur ini lebih jelas, akan bermanfaat jika diperkenalkan singkatan-singkatan berikut ini:

Iexp: *x* menjelaskan pengalaman *e* sekaligus menunjukkan *p* tersebut.

Jxp: *x* dijustifikasi dalam mempercayai *p* tersebut. Jika Alston menggunakan istilah ini, itu berarti bahwa *x* dalam posisi kuat secara epistemik berkaitan dengan *p*, yaitu, *x* tersebut memiliki landasan yang cukup untuk mempercayai *p*, di mana landasan-landasan tersebut berupa keyakinan-keyakinan lain (dalam kasus justifikasi sebagai jalan tengah), atau suatu pengalaman, memori, intuisi pembuktian sendiri, dan sebagainya (dalam kasus justifikasi langsung).

---

[41] John L. Pollock, *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974), hal.30.

Pexp: Pengalaman *e* memberikan subjek *x* justifikasi *prima facie* untuk mempercayai *p* tersebut.

Suatu cara yang biasa digunakan untuk merumuskan penjelasan Pollock-Alston tentang justifikasi *prima facie* adalah sebagai berikut:

Pexp $=_{df.}$ (*Iexp* & *x* tidak memiliki pertimbangan-pertimbangan tumpang tindih yang cukup untuk tidak mempercayai *p* tersebut) ® *Jxp*.

Untuk melihat bagaimana definisi ini berfungsi, perhatikan pertanyaan berikut: Bisakah seseorang gagal memperoleh landasan memadai untuk mempercayai *p* bahkan ketika ia tidak memiliki pertimbangan-pertimbangan tumpang tindih yang cukup untuk menentang keyakinan ini? Jika jawaban dari pertanyaan ini adalah tidak, maka definisi ini benar secara analitis. Setiap pengalaman akan memberikan justifikasi *prima facie* untuk keyakinan apa pun. Sebaliknya, definisi Pollock-Alston memberikan kemungkinan bahwa seseorang bisa saja tidak memiliki landasan yang kuat untuk mempercayai *p* walaupun ia tidak memiliki alasan yang cukup kuat untuk tidak percaya. Untuk mengklaim bahwa *e* memberikan *x* suatu justifikasi *prima facie* untuk mempercayai *p* berarti, dengan demikian, mengklaim bahwa tanpa adanya pertimbangan-pertimbangan yang tumpang tindih, *e* memiliki kekuatan atau bobot epistemik untuk menghasilkan justifikasi. Di sini, justifikasi harus dipahami secara fair dan objektif atau secara *externalis* dengan menunjukkan bahwa landasan bagi keyakinan itu memberikan kemungkinan bahwa keyakinan itu benar.

Spekulasi asal-asalan bahwa *q* berdasarkan *e* bukan merupakan kasus justifikasi *prima facie* karena *e* tidak akan memberikan *x* landasan memadai untuk mempercayai *q* meskipun tidak ada ketumpangtindihan dalam memiliki *x*. Yang harus diperhatikan adalah kondisi-kondisi di mana bisa

dikatakan bahwa tidak ada pertimbangan-pertimbangan yang tumpang tindih dalam memiliki *x*. Ketika *x* mempercayai *q* berdasarkan *e* karena spekulasi asal-asalan, maka hampir bisa dipastikan bahwa ada ketumpangtindihan, lebih khususnya, pasti ada pengancam, alasan-alasan untuk menyangka bahwa *e* gagal memberikan dukungan yang cukup bagi *q*. Akan tetapi, *x* mungkin tidak peduli pada pengancam ini, yaitu ia mungkin salah berpikir bahwa spekulasinya yang asal-asalan itu merupakan suatu contoh penalaran logis yang tanpa cela.

Misalnya Zaid yang menjual kain dalam sebuah toko yang lampu listriknya baru saja dipasang, mengangkat segelondong kain yang terlihat olehnya berwarna hijau. Menurut Alston dan Pollock, ini merupakan kasus di mana Zaid memperoleh justifikasi *prima facie* untuk keyakinannya bahwa gelondongan itu hijau, namun justifikasi itu digagalkan oleh pengetahuan bahwa penerangan lampu yang baru itu membuat sulit menentukan warna dengan tepat. Pengalaman memberikan Zaid justifikasi *prima facie* untuk keyakinannya bahwa warna kain itu hijau, karena nampak begitu hijau. Ini sangat mungkin terjadi mengingat adanya sesuatu yang berwarna hijau. Walaupun Zaid tidak dijustifikasi untuk keyakinannya itu, di mana semua hal dipertimbangkan, ia tahu bahwa kain biru sering terlihat hijau di bawah lampu yang baru. Jika Zaid tidak tahu menahu ada masalah dengan penerangan, dia tidak akan memiliki ketumpangtindihan apa pun dan akan dijustifikasi dalam keyakinannya itu bahwa kain itu hijau.

Untuk melihat bahwa definisi versi Pollock tentang justifikasi *prima facie* itu salah, mungkin saja alih-alih pengetahuan Zaid tentang permasalahan penerangan, Zaid dengan asal-asalan menafsirkan pengalamannya sebagai petunjuk bahwa kain itu memang benar-benar hijau. Dia tidak memiliki pendebat apa pun, karena ia tidak memiliki

alasan memadai untuk berpikir bahwa kain itu bukan hijau. Padahal, mungkin saja kain itu biru atau hijau. Dalam skenario ini, definisi yang diajukan Pollock tentang justifikasi *prima facie* itu salah, walaupun ini adalah kasus yang jelas tentang justifikasi *prima facie* di mana justifikasi akhir gagal. Kasus yang dijelaskan ini adalah kasus justifikasi *prima facie* karena Zaid akan dijustifikasi untuk keyakinannya itu, walaupun bukan disebabkan oleh fakta bahwa ia tahu bahwa penerangan mengubah pandangannya terhadap warna.

Jika kita kembali pada definisi Alston, kita menemukan bahwa Zaid jelas memiliki pertimbangan-pertimbangan yang mengganggu. Keyakinannya yang gigih itu akan dikatakan kurang memiliki justifikasi akhir berdasarkan pengetahuannya mengenai penerangan. Permasalahan dengan definisi Alston adalah bahwa ada kesulitan untuk menemukan kasus di mana suatu pengalaman gagal dalam memberikan justifikasi *prima facie* kepada keyakinan apa pun. Bagaimana *x* bisa memiliki landasan yang kurang cukup untuk mempercayai *p* ketika tidak ada pertimbangan-pertimbangan yang bisa mengancam keyakinan, ketika *x* tidak memiliki alasan untuk yakin bahwa *p* memiliki landasan yang tidak cukup? Seseorang harus melihat bahwa secara objektif *x* memiliki landasan yang kurang cukup untuk mempercayai *p* berdasarkan *e*, walaupun secara subjektif *x* tidak mengetahui alasan apa pun untuk mengira bahwa keyakinannya memiliki landasan yang kurang tepat, seperti dalam kasus spekulasi yang asal-asalan. Ini akan berarti, keyakinan yang tidak terjustifikasi dengan justifikasi *prima facie* yang kurang ini meniscayakan pengabaian ketumpangtindihan, khususnya mengabaikan fakta bahwa landasan keyakinannya itu tidak tepat. Jadi, jika suatu definisi justifikasi *prima facie* dengan struktur dari Alston dan Pollock diterima, maka tidak akan ada keyakinan yang tidak memperoleh justifikasi *prima facie* bagi seseorang yang memiliki informasi cukup.

Untuk mengevaluasi klaim bahwa Alston merujuk pada tesis utama dari *Perceiving God*, bahwasanya pengalaman religius bisa memberikan justifikasi *prima facie* untuk keyakinan beragama, kita perlu mempertimbangkan apakah keyakinan beragama yang dilambari oleh pengalaman religius itu lebih mirip dengan kasus spekulasi asal-asalan ataukah lebih mirip dengan kasus Zaid di toko kain. Tantangan epistemologis Hick terhadap pluralisme religius bisa dipahami sebagai suatu argumentasi bahwa seorang eksklusivis harus menganggap keyakinan beragama yang didasarkan pada pengalaman religius itu lebih mirip dengan spekulasi asal-asalan. Fakta bahwa banyak keyakinan beragama yang didasarkan pada pengalaman religius itu palsu, menurut para eksklusivis, memberikan peluang munculnya ketumpang-tindihan kepada para penganut. Jika penganut tersebut mengetahui adanya ketumpangtindihan, maka ia tidak dijustifikasi secara final. Namun demikian, jika dia memiliki justifikasi prima facie, maka pengabaian ketumpangtindihan itu akan membuatnya dijustifikasi. Hal ini sama seperti ketakpedulian Zaid pada masalah penerangan akan membuat-nya terjustifikasi dalam mempercayai bahwa kain itu hijau. Karena, dalam kebanyakan kasus di mana kain nampak hijau, ia memang benar-benar hijau. Namun dalam kebanyakan kasus keyakinan beragama yang diasaskan pada pengalaman religius itu salah, pengabaian hal ini tidak cukup untuk menjamin justifikasi. Dengan demikian, para penganut tidak cukup memperoleh justifikasi *prima facie* bagi keyakinannya yang didasarkan pada pengalaman religius.

Argumentasi lain yang menentang tesis sentral Alston bisa disusun dengan melihat justifikasi *prima facie* dengan cara berbeda. Dua jenis kondisi perlu dibedakan: Kondisi di mana justifikasi *prima facie* bagi seseorang untuk keyakin-annya tumpang tindih dan kondisi di mana pengalaman sekalipun tak bisa memberikan justifikasi *prima facie* bagi suatu keyakinan.

Suatu contoh tentang justifikasi *prima facie* yang gagal diberikan oleh Alston. Jika saya dihadapkan dengan sebuah susunan cermin yang rumit, bisa saja saya berpikir seolah-olah saya sedang berdiri di depan sebuah pohon oak, walaupun bagi saya tidak ada justifikasi untuk keyakinan ini, tanpa melihat apakah keyakinan ini benar atau tidak. Dalam kondisi normal, ketika saya seperti sedang berdiri di depan sebuah pohon oak, maka saya dijustifikasi dalam meyakini bahwa benda-benda itu adalah sebagaimana mereka terlihat.

Anggaplah saya berdiri di depan pohon oak, dan saya memperoleh tiga keyakinan berikut ini:

1. Pohon oak itu lebih dari lima ratus mil dari Texas.
2. Kebanyakan dari molekul di dalam objek yang ada hadapan saya adalah campuran karbon.
3. Ada tepat seribu daun pada pohon di depan saya.

Walaupun saya dijustifikasi untuk meyakini dua keyakinan pertama, dan walaupun kedua keyakinan ini didasarkan pada paling tidak sebagian dari pengalaman saya, namun pengalaman itu tidak memberikan kepada saya justifikasi *prima facie* untuk keyakinan-keyakinan tersebut. Muatan dari dua keyakinan pertama menyertakan informasi bahwa pengalaman berdiri di depan pohon oak itu terbukti tidak relevan. Saya tidak dijustifikasi untuk meyakini keyakinan ketiga dengan alasan karena saya semata-mata hanya berdiri di depan pohon itu, yang normalnya kita tidak bisa memastikan jumlah daun pada pohon secara tepat semata-mata dengan memandangnya.

Pertimbangan-pertimbangan ini memberikan definisi justifikasi *prima facie* sebagai berikut:

Pexp $=_{df.}$ **(i)** ***Iexp*,** dan

(ii) Keyakinan tidak bisa memiliki derajat yang tinggi dari teori ketergantungan, atau jika tidak, mengandung informasi bahwa pengalaman tersebut terbukti tidak relevan.

(iii) Dalam kondisi normal, subjek seharusnya tidak mempunyai alasan untuk meragukan bahwa pengalaman itu asli dan mendukung keyakinan yang didasarkan pada keyakinan.

Kondisi (ii) dan (iii) bagi justifikasi *prima facie* akan disebut sebagai *relevancy* dan *normalcy.*

Alston menyebut keyakinan beragama itu tentang bagaimana Tuhan dikaitkan dengan suatu subjek keyakinan-M. Untuk menunjukkan bahwa keyakinan-M yang dibentuk berdasarkan pengalaman religius tidak memperoleh justifikasi *prima facie* semata-mata karena pengalaman religius, cukuplah dengan menunjukkan bahwa keyakinan-M menyimpang dari salah satu dari dua syarat utama justifikasi *prima facie* yang dirumuskan di atas: relevansi dan kenormalan (*normalcy*).

Pertama, keyakinan-M memiliki derajat teori ketergantungan yang tinggi. Ini bukan sekadar berita-berita yang menggambarkan isi suatu pengalaman, setidaknya tidak dalam kebanyakan kasus. Dalam kasus-kasus pengalaman religius yang lazim yang menjadi bahan perhatian Alston dan Hick, ada pengalaman-pengalaman yang tidak asing bagi orang-orang yang amat saleh dan takwa. Bagi mereka itu, pengalaman tentang Tuhan bukan hal yang dramatis lagi. Perasaan yang ditafsirkan seorang subjek sebagai cinta Tuhan bisa dengan mudah ditafsirkan sebagai cinta subjek tersebut pada Tuhan. Pengalaman yang ditafsirkan sebagai kehendak Tuhan agar seseorang mengabdikan hidupnya pada orang-orang miskin bisa juga ditafsirkan sebagai hasrat dari subjek tersebut untuk menyenangkan Tuhan dengan menjalani

hidup dalam pelayanan. Pengalaman samar-samar yang ditafsirkan dalam kerangka keyakinan-M adalah kurang muatan fenomenologisnya, namun cukup kaya untuk mengimbangi muatan teoretis keyakinan-M, sehingga menyimpang dari syarat relevansi.

Tentu saja ada juga pengalaman-pengalaman religius yang dramatis, seperti yang dimiliki oleh para nabi, semoga keselamatan selalu bersama mereka, dan para pejalan ruhani seperti Ruzbihan Baqli,[42] di mana muatan pengalaman tersebut tidak mengharuskan subjek untuk mencari makna di dalamnya. Dengan adanya fakta bahwa pengalaman tersebut bukan ilusi, keyakinan-M mungkin tidak membutuhkan justifikasi lebih jauh dalam kasus-kasus tersebut. Permasalahannya di sini adalah, semakin dramatis pengalaman religius seseorang, maka pengalaman tersebut semakin abnormal dan, pada gilirannya, semakin banyak alasan untuk meragukan keabsahannya. Keraguan-keraguan tersebut mungkin bisa diatasi dengan pertimbangan-pertimbangan lebih jauh, namun pengalamannya itu sendiri tidak cukup untuk memberikan justifikasi *prima facie*.

Sifat pengalaman religius adalah menempatkan subjek pada dilema yang berkaitan dengan justifikasi *prima facie* dari keyakinan-M. Semua pengalaman religius bisa ditempatkan pada spektrum yang pada salah satu ujungnya akan menunjukkan pengalaman yang paling samar-samar, dan di ujung yang lain, yang paling jelas. Semakin dekat suatu pengalaman ke ujung yang samar-samar, semakin lemah hubungannya dengan bukti relevansi antara pengalaman itu dengan keyakinan-M. Semakin dekat suatu pengalaman ke ujung yang jelas dari spektrum tersebut, pengalaman itu semakin tak lazim, dan semakin banyak alasan untuk bertanya apakah pengalaman itu benar-benar bukan ilusi.

---

[42] Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets*, penerjemah: Carl W. Ernst (Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997).

Tak peduli suatu pengalaman jatuh di ujung spektrum yang mana, tetap saja akan gagal memberikan justifikasi *prima facie* untuk keyakinan-M, karena keyakinan-M akan melampaui muatan religius dari pengalaman tersebut, atau karena tidak ada alasan kuat untuk berpikir bahwa pengalaman tersebut adalah ilusi, atau keduanya.

Jadi, nampaknya Alston tidak bisa melepaskan diri dari tantangan Hick dengan mundur pada posisi bahwa tesisnya yang menyebutkan bahwa hanya pengalaman religiuslah yang memberikan justifikasi *prima facie* untuk keyakinan beragama. Pengalaman religius bisa juga berperan dalam memberikan justifikasi pada keyakinan religius tertentu, namun peran itu bukan memberikan justifikasi *prima facie*. Peran apa pun yang dimainkan oleh pengalaman religius dalam memberikan justifikasi keyakinan beragama, tantangan Hick tetap tidak mengundang jawaban yang memuaskan dari Alston. Akhirnya, Hick meminta mempertimbangkan dua fakta berikut:

1. Para penganut agama-agama yang berbeda memiliki pengalaman yang tampaknya memperkuat keyakinan religius mereka sendiri.
2. Keyakinan yang diperkuat itu acap saling bertentangan dengan keyakinan lain, namun tidak mengancam dasar-dasar yang diberikan oleh pengalaman religius dalam mendukung klaim-klaim agama tertentu.

Tantangan yang sama diajukan oleh Hick pada Alvin Plantinga, yang pandangannya tentang pengalaman religius dan justifikasi bagi keyakinan beragama sedikit banyak sama dengan Alston.

Hick Versus Plantinga

Sumbangan tulisan Plantinga dalam *Festschrift* untuk Alston adalah "Pluralisme: Pembelaan bagi Eksklusivisme Religius." Dalam esai ini, Plantinga memberikan perhatian

secara khusus untuk mendebat pluralisme religius normatif, yaitu klaim bahwa adalah salah bagi penganut Kristen untuk mengklaim bahwa keyakinan beragama mereka adalah benar dan bahwa klaim-klaim yang saling bertentangan yang dibuat oleh para pengikut agama-agama lain itu salah. Plantinga berpendapat bahwa tidak ada sikap arogan, imperialistik, irasional, tidak adil, tidak berdasar, menindas, dan tak jujur semacam itu dalam eksklusivisme Kristen, asalkan para eksklusivis Kristen itu sepenuhnya menyadari bahwa ada agama lain, dan menyadari bahwa di dalam ajaran mereka nampaknya terdapat keimanan dan ketaatan yang sejati.

Hick menjawab bahwa jika eksklusivisme Kristen versi Plantinga tidak merefleksikan kegagalan moral apa pun, maka eksklusivisme Kristen di sepanjang sejarah telah melakukan berbagai tindakan yang pantas disalahkan dengan menempatkan diri mereka dalam "penyiksaan dan pembunuhan Yahudi, dalam perang-perang yang mengerikan terhadap Islam, pengesahan imperialisme Eropa, dan penghinaan yang seenaknya yang dilakukan pada agama-agama lain."[43] Pokok pikiran Plantinga adalah bahwa dampak-dampak negatif ini seharusnya tidak dilihat sebagai konsekuensi logis dari eksklusivisme, sementara pokok pikiran Hick adalah bahwa jika tidak ada hubungan logis antara keduanya, secara historis eksklusivisme telah digunakan untuk mengkampanyekan kejahatan.

Hick kemudian mengklaim bahwa dengan memusatkan perhatian pada apa yang saya sebut sebagai *pluralisme religius normatif*, Plantinga telah melewatkan isu sentral dari pluralisme religius, yang ia nyatakan sebagai tantangan epistemologisnya. Kemudian Hick mengutip pendapatnya sendiri untuk menjelaskan versi ringkas tantangan tersebut:

---

[43] John Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", hal. 280.

Setelah melihat bahwa teologi-teologi Ptolemaic (yakni eksklusivis) cenderung untuk menegaskan kelebihan mereka yang didasarkan pada sebab-sebab geografis, kemungkinan seseorang akan melihat perubahan Ptolemaic (eksklusivis)nya sendiri menuju cahaya baru. Bisakah kita sepenuhnya yakin bahwa dengan dilahirkan di bagian tertentu di bumi ini, kita membawa keistimewa-an untuk mengetahui kebenaran religius yang sepenuhnya, sedangkan dengan terlahir di tempat lain membuat kita memiliki kebenaran yang hanya hanya sebagian dan lebih rendah?[44]

Plantinga menjawab, argumentasi yang sama bisa dibuat untuk pluralisme religius. Apakah seseorang itu dilahirkan sebagai pluralis religius atau bukan, maka akan sama halnya dengan apakah ia itu dilahirkan sebagai Kristen atau bukan. Memang jawaban ini nampaknya lihai, namun tidak sepenuhnya tepat. Hick berpendapat, karena pemelukan agama itu berkaitan dengan kelahiran, maka suatu "hermeneutika kecurigaan" (*hermeneutic of suspicion*) akan sesuai dalam kaitannya dengan keyakinan yang ditanamkan dari budaya yang ada di sekitarnya. Pluralisme religius bukan suatu hal yang ditanamkan pada seseorang melalui doktrin seperti halnya pada anak-anak, dan dalam hal ini ia berbeda dengan agama Kristen. Sekali pun keyakinan seseorang terhadap pluralisme religius dan agama Kristen itu sama-sama ditentukan sejak lahir, hal ini tidak akan merugikan pendapat Hick atas "hermeneutika kecurigaan". Karena kerap kali keyakinan kita itu merupakan produk dari peniruan tak sadar terhadap apa-apa yang berlaku dalam budaya kita, dan bukan hasil dari penalaran yang cermat, kiranya bijaksana jika kita mengambil posisi kritis terhadap

---

[44] *Ibid.*, hal. 281, dari John Hick, *God Has Many Names* (Louisville: Westminster/John Knox, 1982), hal. 37-38. Tanda kurung itu ditambahkan Hick.

keyakinan kita sendiri. Hick percaya dirinya memiliki alasan-alasan yang tepat bagi pluralisme, ketika ia berpikir bahwa agama Kristen yang dipeluknya bersandar pada pengalaman-pengalaman religius yang bergantung pada budaya. Lebih jauh, Plantinga mengklaim bahwa beberapa keyakinan beragama itu memang mendasar, sedangkan Hick tidak membuat klaim semacam itu demi pluralisme religius.

Namun demikian, argumentasi menyangkut kelahiran itu sama sekali tidak mengukuhkan kebenaran pluralisme religius macam apa pun. Refleksi terhadap kecenderungan untuk meniru tanpa landasan apa pun merupakan sikap yang telah lama ditentang oleh para pemikir Islam. Meniru secara buta, atau *taqlid*, secara tegas dilarang dalam yurisprudensi Syiah berkaitan dengan prinsip-prinsip agama yang fundamental. Bukannya menuntun pada suatu bentuk pluralisme religius, refleksi terhadap pengaruh kelahiran pada keyakinan kita akan membuat kita menggali lebih dalam, dalam rangka mencari suatu konfrontasi yang jujur dengan klaim-klaim kebenaran yang saling bertentangan, serta melakukan evaluasi terhadap mereka dengan didasarkan pada penalaran yang baik.

Jawaban yang ditulis oleh Plantinga untuk Hick dalam *Faith and Philosophy* begitu menarik. Terhadap komentar Hick bahwa Plantinga telah melewatkan isu sentral dari pluralisme religius, Plantinga menjawab, ia berpikir bahwa isu sentral pluralisme religius adalah bahwa ada sesuatu yang secara moral atau epistemik memang salah dalam eksklusivisme Kristen. Jadi Plantinga menulis surat pada Hick dan bertanya kepadanya apakah yang sebenarnya dijadikannya isu sentral. Hick menjawab, isu sentralnya adalah bahwa karena dukungan moral dan epistemik yang bisa diterapkan untuk masing-masing agama besar adalah sama, maka bebas bagi seseorang untuk percaya pada salah satunya dan menyangkal yang lainnya. Plantinga menjawab

bahwa ia tidak bisa menerima klaim bahwasanya pelbagai agama itu sama-sama memiliki dasar yang baik. Dia mau menerima fakta bahwa pandangan dari kalangan non-Kristen nampak benar bagi mereka sebagaimana pandangannya tampak benar bagi dirinya sendiri seraya disertai dengan derajat kepastian psikologis yang sama. Bahkan, ia mau menjamin bahwa penganut non-Kristen itu bisa *dijustifikasi* untuk keyakinan mereka dan bahwa mereka tidak menyimpang dari kewajiban epistemik apa pun dengan meyakini agama yang mereka peluk. Lebih jauh lagi, ia bersedia percaya bahwa tidak ada argumentasi yang ia ketahui yang akan meyakinkan para penganut non-Kristen itu bahwasanya mereka itu salah dan dirinya benar. Namun demikian, Plantinga berpikir bahwa bukan hanya pandangan Kristennya saja yang benar dan yang tidak sesuai dengannya adalah salah, sehingga menolak pluralisme religius aletik, namun juga bahwa pandangan-pandangannya itu superior dari segi epistemik, di mana landasan untuk meyakini Kristen adalah lebih kuat dari landasan untuk meyakini agama lain. Plantinga melihat, tidak ada pilihan lain untuk memikirkan hal ini, sehingga isu sentral Hick tampak melewatkan upaya guna mendebat eksklusivisme.

Hick berpendapat, pengalaman religius harus ditemukan dalam semua agama besar, karenanya tidak ada alasan yang lebih baik untuk menegaskan keunggulan satu agama atas yang lainnya. Plantinga menjawab, para eksklusivis Kristen mungkin memiliki banyak alasan untuk meyakini bahwa posisi epistemiknya lebih unggul dibandingkan dengan posisi epistemik non-Kristen: bahwa ia telah dikaruniai "Kesaksian Batiniah tentang Roh Kudus", atau bahwa ia percaya berdasarkan pada sesuatu semacam *sensus divinitas* Calvin, atau bahwa ia telah dimasukkan ke dalam kasih sayang Tuhan. Jika semua keyakinan ini benar, maka para eksklusivis Kristen itu memang dalam posisi epistemik yang

unggul dibandingkan dengan mereka yang secara khusus menyangkal keyakinan Kristen. Hick belum memberikan alasan apa pun untuk berpikir bahwa keyakinan-keyakinan semacam itu tidak benar. Sekadar fakta bahwa ada keyakinan-keyakinan yang berlawanan dalam tradisi agama lain yang tampaknya semua ditegaskan oleh pengalaman religius, tidaklah menunjukkan bahwa semua pengalaman religius ini sama secara epistemik.

Plantinga bersedia mengakui bahwa selama ada kepastian internal yang menyertai pengalaman dan intuisi religius, keyakinan Kristen dan non-Kristen bisa jadi sama secara epistemic. Akan tetapi, ia tetap berpendapat bahwa ada kelengkapan epistemik lain dalam intuisi-intuisi dan pengalaman-pengalaman dalam agama Kristen yang membuatnya lebih unggul secara epistemik dibandingkan dengan penganut agama lain, seperti misalnya diilhami oleh Roh Kudus.

Plantinga membuat analogi dengan intuisi-intuisi moral. Fakta bahwa setiap orang yang berbeda acap kali memiliki intuisi moral yang berbeda tidak berarti bahwa semua intuisi moral tersebut adalah sama. Seseorang mungkin memiliki intuisi moral yang lebih rendah sebagai akibat dari pendidikan yang tidak tepat di waktu kecil, atau karena ia dibutakan oleh hasrat-hasrat duniawi, atau karena memang kurangnya dorongan moral atau kebijakan. Fakta bahwa pandangan-pandangan moral dari orang-orang yang sesat maupun yang bijaksana sama-sama didasarkan pada intuisi tidak kemudian berarti bahwa pandangan mereka sama, atau bahwa kebenaran moral harus dicari dalam realitas transenden yang sama-sama dijabarkan dengan tidak sempurna dalam pandangan moral dari orang-orang yang sesat maupun yang bijaksana tadi.

Plantinga menggunakan analogi moral tersebut untuk menjawab argumentasi Hick tentang faktor kelahiran. Hari

ini kita semua sepakat bahwa rasisme merupakan suatu kejahatan besar, namun jika kita lahir pada masa dan pada lingkungan kultural yang berbeda, di mana bias rasial menjadi suatu norma, maka kemungkinan kita tidak akan memiliki intuisi yang sama tentang rasisme yang kini kita miliki. Mungkin hal ini memberikan alasan bagi kita untuk mengadopsi suatu "hermeneutika kecurigaan" terhadap intuisi moral kita tentang rasisme. Namun hal ini tidak menunjukkan bahwa intuisi ini tidak lebih baik pada masa itu jika kita dibesarkan oleh seorang pedagang budak. Jika, setelah "pemikiran dan pertimbangan yang khusyuk dan cermat" masih saja tampak bagi kita bahwa rasisme itu jahat, pandangan ini bukan lagi personal semata-mata karena tergantung pada faktor-faktor kelahiran.

Plantinga lebih berhasil dari Alston dalam menjawab tantangan epistemologi Hick dalam pluralisme religius. Kelemahan dalam jawaban Alston bermula dari keterpakuannya pada justifikasi *prima facie*. Jika rasionalitas keyakinan beragama bergantung sepenuhnya pada justifikasi *prima facie* yang disesuaikan pada keyakinan beragama oleh pengalaman beragama, maka fakta bahwa pengalaman religius mendukung pertentangan dalam berbagai pandangan agama tampaknya akan mengancam justifikasi tersebut. Jadi Alston dipaksa mundur dengan pengakuan bahwa alasan-alasan selain pengalaman religius harus dipertimbangkan untuk menjustifikasi keyakinan eksklusivis Kristen. Di sisi lain, Plantinga tidak membatasi peran pengalaman religius hanya sebagai pemberi justifikasi *prima facie*. Dia yakin pengalaman religius bisa memiliki kelengkapan epistemik yang menunjukkan sesuatu yang lebih dari yang lain, misalnya seperti sesuatu yang merupakan hasil dari kasih sayang Tuhan. Namun demikian, nampaknya ada sesuatu yang hilang. Masalahnya bukan semata-mata umat Islam, Kristen, dan Yahudi, bisa mengklaim bahwa pengalaman mereka yang tampaknya mendukung perten-

tangan keyakinan di antara mereka itu merupakan karunia dari kemurahan Tuhan. Akan tetapi, lebih jauhnyalagi keseragaman klaim-klaim ini menuntut adanya evaluasi epistemologis. Plantinga mulai memberikan perhatian terhadap hal ini dalam pembahasannya tentang moralitas dan "pemikiran dan pertimbangan yang khusyu dan cermat." Namun ia tidak mempertimbangkan peran yang harus dimainkan oleh akal dalam pemikiran dan pertimbangan ini, atau apakah tanpa adanya pemikiran dan pertimbangan yang baik akan mengancam justifikasi. Jika penalaran diperlukan untuk keperluan justifikasi keyakinan beragama, maka klaim Plantinga bahwa keyakinan itu sangat mendasar akan ditempatkan pada kondisi yang sama seperti klaim Alston bahwa pengalaman religius bisa memberi justifikasi *prima facie* pada keyakinan-keyakinan religius tersebut.

Tantangan epistemologis Hick adalah penting, mengingat ia membangkitkan pertanyaan filosofis yang mendalam tentang sifat keyakinan rasional. Hick, Alston, dan Plantinga, semuanya berfokus pada sumbangan pengalaman religius pada rasionalitas keyakinan beragama. Observasi tajam yang dilakukan Hick terhadap permasalahan ini adalah bahwa karena pengalaman religius nampaknya mendukung keyakinan beragama yang saling bertentangan, maka eksistensi pengalaman religius sendiri tidak cukup untuk menjustifikasi salah satu dari keyakinan ini dan menghapuskan yang lain-lainnya. Namun Hick tidak membiarkan hal-hal lain turut serta dalam evaluasi kecuali unsur-unsur yang sama-sama ada dalam semua tradisi agama besar. Oleh karenanya, ia percaya bahwa unsur-unsur itu merupakan respon-respon tanpurna (*imperfect responses*) terhadap Realitas Absolut. Sebaliknya, Alston dan Plantinga dipaksa mengakui bahwa justifikasi bagi keyakinan beragama harus mengarahkan pada sesuatu yang lebih dari sekadar terjadinya pengalaman religius. Sayangnya, tak satu pun dari mereka yang memberikan penjelasan yang panjang lebar.

Hick versus Van Inwagen

Dalam sumbangan tulisannya untuk *Festschrift*-nya Alston, Peter van Inwagen membela tesis para eksklusivis bahwa gereja Kristen merupakan satu-satunya sarana keselamatan. Yang lebih menjadi fokus di sini adalah pluralisme religius soteriologis dan bukan pluralisme religius epistemik. Ia menjawab argumentasi tentang faktor kelahiran dengan suatu analogi, sama dengan yang digunakan Plantinga dalam contoh moralitas, sedangkan van Inwagen beralih ke politik. Fakta bahwa pandangan politik saya mungkin sangat berbeda jika saya dibesarkan di era yang berbeda, tidak menunjukkan bahwa pandangan politik saya yang sekarang tidak jelas dan lebih baik daripada yang dulu mungkin terjadi. Berkenaan dengan hal ini, Hick memberikan argumentasi lain berdasarkan pada kasih sayang Tuhan. Hick menulis:

> Orang bisa menerima bahwa Tuhan yang penuh cinta akan membebaskan manusia untuk menentukan sistem politik mereka sendiri, namun orang bisa mengira bahwa Bapa yang ada di Surga, yang mencintai semua umat manusia dengan kasih yang sama dan tak terbatas, telah menetapkan bahwa hanya mereka yang beruntung karena dilahirkan di bagian bumi tertentu yang akan memiliki kesempatan untuk memperoleh keselamatan?[45]

Van Inwagen menghindar dari masalah ini, dengan mengklaim bahwa ketetapan yang telah dibuat Tuhan bagi mereka yang tidak mengetahui pesan Kristiani adalah "urusan Tuhan dan bukan urusan kita." Hick menjawab bahwa itu merupakan cara lazim yang digunakan untuk menghindari masalah. Jika van Inwagen mau benar-benar mengakui tentang ketidaktahuannya tentang rencana Tuhan

[45] *Ibid.*, hal. 282.

terhadap penganut non-Kristen, mengapa ia mengklaim bahwa Gereja merupakan satu-satunya sarana Tuhan untuk memperoleh keselamatan? Ketidaktahuan tentang rencana Tuhan terhadap penganut non-Kristen nampaknya juga menyiratkan suatu ketidaktahuan apakah Tuhan memang tidak menetapkan agama non-Kristen sebagai sarana menuju keselamatan.

Respon van Inwagen samar-samar. Secara sekilas, akan nampak bahwa pengakuannya tentang ketidaktahuannya terhadap rencana Tuhan terhadap penganut non-Kristen tidak dimaksudkan untuk dianggap serius sebagaimana yang dilakukan Hick. Namun van Inwagen tidak mengklaim bahwa tidak ada keselamatan di luar Gereja, meskipun ia yakin bahwa tidak ada sarana yang ditetapkan oleh Tuhan selain Gereja. Untuk itu, ia menegaskan bahwa keyakinannya yang terakhir inilah, dan bukan yang terdahulu, yang menjadi esensi dalam agama Kristen: "Saya tidak mengerti bagaimana saya bisa dengan sukarela melepaskan keyakinan ini kecuali dengan berhenti menjadi orang Kristen."[46] Jadi, ketika van Inwagen mengakui bahwa ia tidak tahu apa yang akan dilakukan Tuhan terhadap orang-orang non-Kristen, sebenarnya ia mengklaim bahwa ia tahu (atau paling tidak sangat percaya) "bahwa tidak ada sarana yang ditetapkan oleh Tuhan untuk memperoleh keselamatan (yang bertentangan dengan hal-hal yang muncul di dunia ini secara tidak sengaja dan mungkin oleh Tuhan digunakan sebagai sarana untuk menjamin keselamatan berbagai jenis individu atau kelas-kelas masyarakat) selain Gereja."[47]

Pandangan yang diberikan dalam pernyataan van Inwagen ini sama dengan pandangan yang dibela dalam Bagian Dua buku ini, dalam hal bahwa pandangan tersebut sesuai dengan

---

[46] Peter van Inwagen, "A Reply to Professor Hick" *Faith and Philosophy*, 14/3, hal. 300.

[47] *Ibid.*

penerimaan *pluralisme soteriologis* dan penolakan terhadap *pluralisme deontik*. Kedudukan van Inwagen sesuai dengan *pluralisme soteriologis* karena ia tidak membuat klaim Kristen tradisional bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan; kenyataannya, jika hal ini dijadikan landasan kebinasaan semua penganut agama non-Kristen, dengan terang-terangan dia menolaknya. Di sisi lain, van Inwagen memberikan pernyataan dukungan terbuka terhadap pluralisme soteriologis, walaupun ia menunjukkan keyakinan bahwa Tuhan mungkin menyelamatkan umat Islam dan Budha melalui karya Roh Kudus dalam hati-hati mereka.[48] Yang disangkal oleh van Inwagen adalah *pluralisme deontik*, yakni pandangan bahwa ada lebih dari satu agama yang ditetapkan oleh Tuhan. Menurut van Inwagen, perintah Tuhan adalah agar semua umat manusia menerima Kristen dan Dia telah menetapkan Gereja Kristen untuk kepentingan keselamatan manusia. Ini tidak berarti bahwa tidak ada jalan lain yang bisa menuntun kepada keselamatan. Klaimnya itu hanya menunjukkan bahwa jalan-jalan lain itu tidak termasuk dalam ketentuan Tuhan.

Hick nampak mencampuradukkan pluralisme religius dengan pluralisme deontik. Sehingga, karena alasan inilah ia menuduh van Inwagen melakukan kontradiksi dengan dirinya sendiri ketika ia mengklaim bahwa ia tahu bahwa Gereja merupakan satu-satunya sarana yang ditetapkan oleh Tuhan guna meraih keselamatan, namun mengakui bahwa ia tidak tahu tentang nasib akhir para penganut non-Kristen.

Bagaimana pun, alasan yang diberikan oleh Van Inwagen untuk eksklusivisme deontiknya bukan didasarkan pada wahyu atau kitab suci, melainkan pada tradisi Gereja. Ia mengklaim, keyakinan itu adalah "Kristen semata" dan telah disetujui oleh Paul, Gereja Primitif, para Romo pengabar

[48] *Ibid.*, hal. 301-302, catatan kaki no. 8.

Injil, para agamawan, Luther, Calvin, Cranmer, Trent, Wesley, dan Newman. Namun demikian, sumber-sumber yang sama bisa dikutip untuk mendukung eksklusivisme soteriologis yang tidak dipercayai oleh van Inwagen. Dalam Bagian Dua akan dibahas bahwa suatu eksklusivisme deontik Islam mungkin didukung oleh rujukan dari Al-Qur'an dan hadis-hadis yang juga sejalan dengan pluralisme soteriologis.

Hick versus Mavrodes

Dalam sumbangan tulisannya untuk *Festschrift*-nya Alston, George I. Mavrodes menuduh Hick menganut politeisme. Mavrodes tidak secara langsung merespon tantangan epistemologis pluralisme religius, namun mengarahkan kritiknya pada "Hipotesis Kantian" Hick, di mana semua agama merupakan respon-respon manusia terhadap realitas absolut yang tak terdefinisikan. Jika semua tuhan dari semua agama dunia dan puncak-puncak non-teistik semuanya sama-sama manifestasi dari Realitas, maka, menurut Mavrodes, Hick seperti sedang mendukung politeisme, karena semua tuhan-tuhan ini sepertinya memiliki hak yang sama untuk diidentifikasikan sebagai yang mutlak. Sehingga, oleh karenanya, diidentifikasi sebagai tuhan yang sesungguhnya. Namun hubungan antara objek sembahan dan meditasi berbagai agama dan Realitas agak rancu dalam tulisan-tulisan Hick. Mavrodes menawarkan dua model yang bisa menjelaskan hal ini. Menurut *model terselubung (disguise model)*, Realitas menampakkan dirinya pada para penganut berbagai agama dunia dalam berbagai selubung. Menurut *model konstruksi (contruct model)*, para pengikut agama di dunia semuanya mengalami Realitas, namun mereka menjabarkannya dalam bentuk yang berbeda-beda sesuai dengan tradisi budaya mereka sendiri.

Hick memberikan respon dengan menyangkal bahwa ia seorang polities seraya memperlihatkan ketidaktepatan

kedua model yang diajukan oleh Mavrodes. Hick mengakui bahwa mungkin ternyata ia seorang poli-sesuatu (*poly-something*), tapi bukan politeis, karena ia yakin bahwa baik respon teistik maupun non-teistik terhadap yang mutlak adalah sama-sama benar. Dalam pembelaan Hick, perlu juga dicatat bahwa Hick tidak mengusulkan suatu agama baru di mana berbagai macam manifestasi Realitas itu masing-masing diajadikan sebagai objek sembahan. Menurut pendapatnya, kita tidak bisa melakukan hal yang lebih baik daripada menghubungkan diri dengan Realitas melalui salah satu agama tersebut, walaupun kita tidak bisa menemukan alasan yang kuat mengapa kita memilih salah satu agama tertentu dan bukan yang lainnya. Selain itu, ia juga mendukung adanya reformasi pada semua agama agar menghapuskan semua klaim eksklusivis mereka.

Hick menolak model terselubung karena model ini menyiratkan bahwa perbedaan cara dalam memahami Realitas merupakan hasil dari tindakan Realitas itu sendiri. Menurut model ini, Realitas menunjukkan dirinya dalam berbagai cara kepada para pengikut berbagai agama, sedangkan Hick berpendapat bahwa perbedaan itu merupakan produk manusia. Hal ini membuat pemikiran Hick semakin dekat dengan model konstruksi, walaupun di sini Hick percaya bahwa sumbangan kepekaan manusia tetap dipandang rendah. Pada model konstruksi, semua penganut agama-agama yang berbeda mengalami Realitas Absolut yang sama, namun menafsirkannya dengan cara yang berbeda-beda, sementara Hick berpendapat bahwa pengalaman tentang Realitas itu sendiri merupakan hal yang ditentukan oleh budaya:

> Jadi Realitas itu tidak dialami sebagaimana dirinya sendiri, namun diasumsikan untuk memuaskan suatu dasar keimanan, sehingga (a) pengalaman religius manusia bukan sekadar perkiraan, namun pada saat yang

sama merupakan suatu respon terhadap suatu realitas atau realitas-realitas, dan (b) penilaian bahwa Kristen, Islam, Hindu, Budha, dan sebagainya yang merupakan respon komunal terhadap tuhan-tuhan dan unsur-unsur absolut, nampaknya kurang lebih sama-sama merupakan konteks transformasi manusia dari berpusat pada diri sendiri, dengan segala kejahatan dan penderitaan yang mengalir darinya, menuju berpusat kembali kepada yang Transenden sebagaimana yang dialami dalam tradisi agama seseorang itu sendiri.[49]

Mavrodes merespon dengan menyangkal bahwa ia tidak bermaksud menyinggung Hick dengan menyebutnya seorang politeis. Ia menegaskan bahwa menurut Kant, ketika seseorang melihat semangka, orang itu tidak melihat *noumena*-nya, yang jelas-jelas tak terdefinisi, namun semata-mata pada fenomena. Fenomena merupakan manifestasi dari alam *noumenal* dan pertanyaan-pertanyaan yang berhubungan dengan jumlah berkaitan dengannya dan bukan dengan *noumena*. Jadi, ketika diklaim bahwa ada tiga puluh sembilan semangka, menurut Kant, ini tidak berarti bahwa ada tigapuluh sembilan makhluk *noumenal* yang memanifestasikan dirinya sebagai semangka, namun lebih berarti bahwa ada tiga puluh sembilan semangka yang nyata, yang merupakan fenomena yang memanifestasikan realitas *nomenal* yang tak terdefinisi. Mavrodes menyimpulkan, seharusnya Hick menerima semacam politeisme jika ia bersedia menegaskan bahwa ada tuhan-tuhan yang berbeda (di antara hal-hal yang lain) yang memiliki realitas fenomenal sebagai manifestasi dari Realitas Absolut. Fakta bahwa Hick menolak politeisme membuat Mavrodes menyangka bahwa Hick memahami tuhan-tuhan itu sebagai sesuatu yang khayali dan bukan sebagai fenomena yang nyata. Jika

[49] John Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", hal. 284-285.

hal itu benar, maka tuduhan yang tepat bagi Hick bukanlah politeisme tapi ateisme, namun Mavrodes cukup menghargai Hick untuk tidak menuduhnya sebagai ateis.

Akan tetapi, Mavrodes tidak segan-segan menuduh Hick tidak konsisten. Kadang-kadang, sebagaimana dalam paragraf yang dikutip di atas, Hick menegaskan bahwa bukan Realitas itu sendiri yang dialami, tapi sekadar entitas fenomenal dari berbagai agama. Meski begitu, ada paragraf-paragraf lain pada saat ia berbicara tentang pengalaman akan Realitas:

> ....saya hendak mengatakan bahwa Realitas secara *an sich* itu diasumsikan oleh kita sendiri bukan sebagai suatu persangkaan awal dari kehidupan moral namun dari kehidupan religius, sedangkan tuhan-tuhan, sebagaimana juga diketahui secara mistis sebagai Brahman, Sunyata, dan sebagainya, merupakan manifestasi fenomenal dari Realitas yang terjadi dalam jangkauan pengalaman religius. Dengan melihat pernyataan-pernyataan ini, orang bisa mengatakan bahwa Realitas dialami oleh manusia, namun dialami melalui cara yang bisa dianalogikan dengan, menurut Kant, bagaimana kita memahami dunia: Yakni melalui masukan informasi dari realitas eksternal, lantas diinterpretasikan oleh pikiran menurut kerangka kategorinya sendiri-sendiri, dan akhirnya muncul berupa kesadaran sebagai pengalaman fenomenal yang bermakna.[50]

Mungkin Kant sama-sama pantas disalahkan untuk kerancuan ini sebagaimana Hick. Kadang-kadang mereka berbicara tentang objek-objek pengalaman sebagai fenomena, karena melalui masukan pemahaman manusialah segala hal terbentuk menjadi suatu objek. Akan tetapi, di saat yang

---

[50] John Hick, *An Interpretation of Religion*, hal. 243.

sama, dalam beberapa hal Kant dan Hick hendak berkata tentang sesuatu yang tak bisa dibicarakan sebagai suatu objek, mungkin suatu objek mutlak, dari pengalaman manusia.

Mavrodes membahas hal-hal ini dengan penuh penghargaan. Dia menunjukkan bahwa Hick menegaskan bahwa Realitas itu tunggal, sedangkan angka merupakan suatu kategori dari fenomena, bukan dari *noumena*, dan bahwasanya Hick menggunakan bahasa kausalitas untuk membahas hubungan antara Realitas dan manifestasi-manifestasinya, sementara kausalitas itu sendiri merupakan suatu hubungan fenomenal. Kritik yang sama yang dilontarkan Mavrodes kepada Hick juga terdapat dalam kritik karya-karya Kant. Salah satu kritik terpentingnya adalah bahwa asumsi terhadap alam *noumenal* tidak bisa memberikan penjelasan apa pun jika *noumenal*nya tak terdefinisikan. Realisasi dari fakta inilah yang mengilhami munculnya Idealisme Jerman yang sering dijabarkan sebagai pandangan Kantian terhadap fenomena minus *noumena.* Namun jika alam *noumenal*-nya dicabut dari filsafat agama Hick, yang tinggal hanyalah klaim bahwa semua agama merupakan buatan manusia tanpa adanya peran apa pun dari unsur ketuhanan yang transenden melalui wahyu. Dan ini merupakan ateisme.

Namun demikian Mavrodes tidak semata-mata mengolok-olok permasalahan yang terdapat dalam filsafat Kant dan Hick. Sebaliknya, ia menawarkan suatu cara untuk menyelamatkan *noumena,* namun dengan menyangkal adanya hal yang sepenuhnya tak terdefinisikan. Perbedaan antara yang bersifat fenomenal dan yang *noumenal* adalah bahwa kategori pemahaman manusialah yang menyusun fenomena, sedangkan *noumena* yang menyusun dan mengkategorikan pemahaman manusia. Kategori pemahaman manusia disusun sedemikian rupa oleh Tuhan sehingga manusia mampu memiliki pengetahuan yang tidak sempurna tentang Dia. Maka itu, bukan tentang Realitas *noumenal* yang tak terdefinisikan.

Pembahasan-pembahasan sejenis bisa ditemukan di kalangan ahli-ahli *kalam* (*mutakalimin*) dan *'urafa* Muslim tentang hubungan Dzat Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Mereka percaya bahwa walaupun Dzat semacam itu tak terdefinisikan, namun Ia diketahui melalui manifestasi-manifestasinya. Dan yang paling pertama dan utama di antara hal tersebut adalah bahwa sifat-sifat ketuhanan, dalam ilmu *kalam* Syiah, identik dengan esensi yang tak terdefisikan. Sesuatu yang absolut yang tak terdefinisikan, dalam pemikiran Muslim, merupakan suatu yang tak terdefinisikan secara relatif. Jika dipandang dari dirinya sendiri, maka ia tak terdefinisikan, namun dipandang dari sifat-sifatnya, maka ia bisa diketahui. Tuhan itu sekaligus bisa diketahui dan tak bisa diketahui. Paradoks ini dan hasilnya merupakan tema-tema yang sering dibahas dalam mistisisme Islam.[51]

Ketidakpuasan terhadap pembahasan Hick ihwal Realitas Absolut yang tak terdefinisikan pernah diungkapkan oleh sejumlah kritikus selain Mavrodes. Dalam suatu pengantar filsafat agama yang terkenal bertajuk *Reason and Religious Belief*, para penulisnya mengeluh, "Jika kita tidak memiliki apa-apa untuk dikatakan tentang Tuhan atau Yang Mutlak sebagaimana pada dirinya sendiri, maka keyakinan beragama kita akan mendekati ketidakyakinan dan secara relatif menjadi tak bisa dibedakan dengan ateisme."[52]

Keberatan Lain pada Hick

Dimensi Praktis Agama

Masalah lain dengan pluralisme religius Hick berkaitan dengan fakta bahwa agama-agama itu lebih dari sekadar sekumpulan doktrin. Agama memiliki dimensi-dimensi

---

[51] Lihat, misalnya, dua puluh lima halaman pertama *Kalimat Maknunah* karangan Muhsin Faidh Kasyani (Teheran, Mu'assassah Intisyarat Farahani, 1360/1981).

[52] Peterson, *et. Al.*, (1991), hal. 227.

praktis yang penting, bukan saja karena prinsip-prinsip moral yang diajarkan, tapi juga dimensi ritual dan estetiknya. Bahkan jika konflik-konflik doktrinal yang terjadi di antara agama-agama itu bisa direkonsiliasikan seperti yang dianjurkan Hick, konflik-konflik praktis akan tetap ada. Tentu saja kebutuhan praktis suatu agama dengan elemen hukum yang kuat, seperti Yahudi, terintegrasi dengan unsur-unsur doktrinalnya. Kekuatan hukum Yahudi berasal dari sumbernya, yakni Tuhan, dengan perantara para nabi. Sampai pada taraf bagaimana penjabaran sifat Tuhan yang disampaikan pada bangsa Yahudi melalui para nabi mereka itu dianggap semata-mata produk manusia yang sebenarnya tidak menjabarkan Wujud Mutlak itu sendiri, kekuatan hukum Yahudi jadi melemah. Perbedaan antara dikhitan dan tidak dikhitan hanyalah perbedaan budaya belaka. Ritus dan sakramen bisa mengangkat golongan yang beriman dari dunia yang sementara ini menuju perjumpaan dengan Yang Mutlak (*the Ultimate*) karena mereka adalah orang-orang khusus; karena mereka telah diberi perintah oleh Yang Mutlak atau merupakan wakil Yang Mutlak. Jika hal ini sesuai dengan adanya berbagai macam ritus yang ditetapkan oleh Tuhan, maka perubahan keyakinan tertentu tentang Yang Mutlak itu dengan keyakinan dan ritus-ritus yang lain adalah semata-mata produk budaya, yang dengannya seseorang bisa mendekati realitas yang tak terdefinisi, dengan mereduksi perintah-perintah agama yang spesifik.

Liberalisme dan pluralisme religius reduktif sama-sama menekankan keimanan di atas ritus-ritus dalam agama. Fakta bahwa tidak ada manusia yang boleh dipaksa untuk memeluk agama tertentu dijadikan oleh kalangan liberal sebagai pernyataan definitif tentang kebebasan beragama. Penggunaan kekuatan yang dimiliki oleh pemerintah untuk menerapkan hukum-hukum yang bertentangan dengan prinsip-prinsip agama, misalnya menyatakan tidak sahnya

poligami kaum Mormon[g], tidak dianggap menyimpang dari kebebasan beragama, karena yang dibatasi adalah ritus, dan bukan keyakinan. Pluralisme juga menekankan keimanan di atas ritus dalam setiap konsep yang berkaitan dengan keanekaragaman agama, lantaran hal itu akan diselesaikan melalui suatu rekonsiliasi keyakinan.

Baik liberalisme maupun pluralisme religius reduktif tidak netral terhadap agama. Keduanya bersikap diskriminatif terhadap pandangan agama yang memberikan penekanan yang kuat terhadap dimensi sosial praktis. Kritik panjang ini disampaikan untuk menentang pluralisme Hick oleh Ninian Smart,[53] yang menegaskan bahwa perbedaan di antara agama-agama dalam mengklaim kebenaran paling tidak mengenai perbedaan dalam klaim-klaim yang berkenaan dengan ritus. Kritik yang sama terhadap pluralisme religius dari W. C. Smith pernah disampaikan oleh Ali Quli Qara'i,[54] yang dengan efektif menyatakan bahwa agama telah dipahami sebagai hukum juga sebagai keimanan dalam hampir semua tradisi agama-agama besar di dunia. Bahkan ketika suatu kesepakatan tentang klaim-klaim kebenaran itu dianggap sebagai saran yang mungkin bisa dilakukan, maka hal ini tidak akan bisa mengakhiri konflik klaim-klaim yang berkaitan dengan praktik ritual. Hal yang penting dan menjadi ciri pembeda pada suatu agama bukan hanya

---

[g] Anggota sekte agama Kristen yang didirikan di Amerika pada tahun 1830 oleh Joseph Smith kemudian penggantinya adalah Brigham Young. Sekte ini punya gereja yang nama resminya ialah Church of Jesus Christ of Latter-day Saints—*peny.*

[53] Ninian Smart, "Truth and Religions," dalam Steven M. Cahn dan David Shatz, eds., *Contemporary Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1982), hal. 291-300.

[54] Lihat ulasannya yang panjang lebar terhadap karya Wilfred Cantwell Smith *The Meaning and End of Religion* (New York: Harper and Row, 1978) dalam *at-Tawhid* Vol. 3, No. 3, hal. 163-189, yang disimpulkan dalam Vol. 3 No. 4, hal. 154-196.

sistem keyakinannya saja, namun juga ritus, standar etika, dan hukum-hukumnya. Jika suatu agama itu bernilai dan pantas diterima, maka banyak dari nilainya akan nampak berawal dari sisi praktik ritualnya. Suatu kebebasan agama yang dibatasi hanya pada keyakinan yang dipilih oleh seseorang, namun tidak meliputi praktik dari ketentuan dari keyakinannya itu, akan berujung pada penurunan nilai agama.

Intoleransi dalam Pluralisme

Pluralisme religius Hick merupakan bentuk dukungan terhadap sintesis doktrinal yang dipaksakan. Ia tidak mengijinkan adanya perbedaan yang paling prinsip dalam keyakinan beragama. Tak peduli betapa pun gigihnya penganut Budha atau Hindu menyangkal adanya sifat manusiawi dari realitas absolut dan tak peduli bagaimana pun bersemangatnya penganut Kristen justru menegaskan hal itu, Hick akan tetap menyatakan bahwa tidak ada konflik yang nyata. Masing-masing hanya semata-mata mengekspresikan bentuk jalan mereka untuk mencapai Yang Mutlak. Cara ini gagal dalam memberikan penyelesaian yang adil bagi perbedaan dan konflik yang selalu ada di antara para pemeluk agama-agama di dunia. Pada saat pluralisme religius ditawarkan sebagai suatu teologi toleransi, ternyata terbukti tidak toleran pada perbedaan-perbedaan religius yang benar-benar nyata.

Agama yang dibatasi pada Personal

Menurut teori politik liberal, ada perbedaan yang tajam antara sektor publik dan privat (pribadi). Pada dasarnya individu secara pribadi menempati sektor publik melalui kontrak sosial untuk memenuhi kepentingan bersama. Karena dalam masyarakat tercakup mereka yang memiliki agama yang berbeda-beda, maka agama harus dikeluarkan dari sektor publik. Sekulerisme merupakan hasil dari liberalisme politik. Perbedaan dalam keyakinan beragama diperlakukan

sebagai perbedaan estetik, atau perbedaan selera. Dimensi sosial dalam agama lebih rendah dari dimensi personalnya. Sikap semacam ini terhadap agama juga ditunjukkan dalam filosofi pluralisme religius yang diajukan oleh Hick dan Smith, karena mereka melihat berbagai perbedaan dalam agama sebagai perbedaan kultural dalam mengekspresikan keyakinan. Semua agama mengajarkan berjalannya manusia dari berpusat pada diri sendiri (ego-sentris) menuju berpusat pada Realitas dan perbedaan cara-cara dalam melakukannya dalam berbagai agama tidak esensial, seperti tergantung pada selera personal. Menurut pluralisme reduktif, pemilihan pada jalan Hindu, Islam, atau Yahudi tidak harus diputuskan oleh pertimbangan rasional, lantaran hal ini semata-mata masalah perasaan, yang kebanyakan ditentukan oleh kebiasaan kultural seseorang. Akibat dari pandangan semacam itu, para pluralis reduktif, seperti kalangan liberal, akan merendahkan dimensi sosial dari agama. Hal yang khusus bersifat keagamaan dikeluarkan dari wacana publik oleh kalangan liberal karena kurang mengandung kepentingan bersama, dan juga oleh pluralis reduktif, karena hal khusus yang bersifat keagamaan tidak memiliki masukan kognitif, karena hal itu semata-mata masalah kesenangan personal.

Baik liberalisme maupun pluralisme reduktif sama-sama menempatkan diri mereka dalam selubung netralitas, padahal sebenarnya keduanya menolak berbagai sistem keyakinan dan praktik beragama. Dalam beberapa kasus kita bisa saja mendukung tindakan semacam itu. Tidak ada yang keberatan pada fakta bahwa agama yang mengajarkan pengorbanan manusia sebagai bagian intinya, akan tertekan dalam masyarakat liberal. Ketika Hick bersedia membiarkan adanya keselarasan tersembunyi di antara begitu banyaknya keyakinan, maka keyakinan para eksklusivis itu sendiri harus ditolak dan bukan ditafsirkan ulang. Pluralisme reduktif menolak semua klaim eksklusivis dari agama apa

pun dan menganggapnya tidak esensial, tak peduli bagaimana pun pentingnya klaim tersebut dalam tradisi agama itu sendiri.

Pasca Modernisme

Sejumlah kritikus masa kini yang pandangannya disajikan dan dikritik oleh Peter Donovan[55] telah memberikan catatan tentang kesamaan antara pluralisme religius dengan liberalisme politis dan menolak keduanya dengan suatu penghampiran pascamodernisme. Keduanya menyertakan kompromi, kesepakatan, dan pengabaian terhadap tradisi. Beberapa pemikir Kristen konservatif mendebat bahwa pluralisme harus ditolak karena mengancam serta merusak doktrin Trinitas dan Inkarnasi. Jika liberalisme mengancam kekuasaan politis Gereja, maka pluralisme religius mengancam dogma-dogmanya.

> Jürgen Moltmann juga menyamakan pluralisme dalam agama dengan konsumerisme masyarakat Barat seraya menuduhnya sebagai 'toleransi yang dipaksakan', yang menyebabkan segalanya menjadi kemungkinan yang subjektif, namun skeptis terhadap segala realitas yang objektif, yang dengan tepat ditunjukkan oleh simbol-simbol agama.[56]

Banyak kritikus yang diulas oleh Donovan. Pada mereka ia menemukan alasan yang sama dari kritik-kritik kalangan pascamodernisme terhadap liberalisme dan Pencerahan. Donovan menganggap ironis "melihat para keturunan Calvin dan lembaga Inkuisisi menyatukan kekuatan dengan

---

[55] Peter Donovan, "The Intolerance of Religious Pluralism," *Religious Studies*, 29 (1993), h.217-229.

[56] *Ibid.*, h.218. Di sini Donovan menjabarkan pandangan-pandangan Moltmann yang disebutkan dalam sumbangan tulisannya untuk *Christian Uniqueness Reconsidered*, Gavin D'Costa, ed., (Maryknoll: Orbiss, 1990).

Nietzsche dalam memberikan pelajaran tentang toleransi pada anak-anak masa Pencerahan".[57] Donovan mengamati bahwa alih-alih mereka mempunyai alasan yang sama dalam menyerang liberalisme, kalangan konservatif Kristen dan pascamodernis bertentangan secara fundamental dalam isu-isu epistemologis. Kalangan pascamodernis menolak realisme kalangan konservatif, sedangkan kalangan konservatif ini tidak bisa menerima pluralisme religius jelas-jelas karena realisme teologisnya.

Donovan sendiri berusaha membela beberapa bentuk pluralisme dan liberalisme religius, namun hanya dari sisi menghormati perbedaan keyakinan, yang disebutnya sebagai liberalisme epistemik, yang berlawanan dengan liberalisme ideologis yang berusaha menjadikan keyakinan dan praktik keagamaan orang lain menjadi sejalan dengan pandangan sekuler, saintistik, dan humanistik, untuk membentuk suatu kultur global yang seragam. Budaya konsumerisme materialistik, dan individualisme ekstrim yang diasosiasikan dengan liberalisme ideologis mengancam akan menghancurkan budaya Kristen yang menjadi akar asalnya, dan yang sering dianggap sepele oleh para penganjur liberalisme itu sendiri, paling tidak sebelum paruh kedua abad ke-20. Walaupun liberalisme politis muncul dari upaya untuk melindungi kultur Kristen dari tindakan merusak diri sendiri melalui konflik-konflik antarsekte, perubahan sosial yang kini dianjurkan oleh liberalisme ideologis kontemporer tidak kurang sifat destruktifnya, khususnya dalam hal melemahkan hubungan kekeluargaan tradisional.

Program Pluralis untuk Revisi Etika Religius

Respon Kristen pada serangan liberalisme ideologis dan perubahan sosial yang menyertainya masing-masing terbagi antara sikap resistensi dan sikap menerima dari kalangan

[57] *Ibid*, hal.219.

Kristen konservatif dan liberal. Dalam konflik ini, pluralisme religius yang dianjurkan oleh John Hick, W. C. Smith, dan yang lain-lainnya memberikan landasan teologis bagi liberalisme ideologis, karena ia benar-merupakan perspektif moral bagi liberalisme ideologis yang melambari standar-standar perubahannya. Hick mengklaim bahwa berdasarkan prinsip-prinsip etika yang lazim dalam tradisi agama-agama besar, keyakinan bisa diingkari jika ia berlawanan arah dengan arus etika yang dominan, misalnya, doktrin bangsa Yahudi tentang "orang-orang yang terpilih."[58]

Sesungguhnya, walaupun Hick bersedia membuka pintu-pintu surga bagi para pendosa, ini tidak berarti bahwa ia enggan untuk memberlakukan ajaran moral dalam agama. Sebenarnya, Hick berpendapat bahwa karena akal tidak bisa memberikan kriteria apa pun yang bermanfaat untuk menunjukkan tingkat-tingkat agama, maka standar yang digunakan untuk mengukur agama-agama itu adalah moral, walaupun dalam hal ini, tradisi agama-agama besar di dunia begitu kaya dan bervariasi sehingga mereka itu tidak bisa dianggap sebagai suatu totalitas:

> Bagaimana kita menimbang aspek yang paling liar dalam kehidupan di negara-negara tertentu di Timur dan Timur Tengah—pembantaian berdarah pada saat pemisahan India, pemotongan tangan pencuri menurut hukum Islam—dengan penyiksaan Kristen terhadap bangsa Yahudi di sepanjang sejarah, dan di atas semua itu, yang terjadi pula di abad kita sekarang ini?[59]

Sebagaimana sudah begitu jelas dari pertanyaan Hick, fakta bahwa semua tradisi agama tak bisa ditingkat-tingkat

---

[58] John Hick, *An Interpretation of Religion*, (New Haven: Yale, 1989), hal.339.

[59] John Hick, "On Grading Religions" dalam *Problems of Religious Pluralism*, hal.85.

secara efektif tidak berarti bahwa elemen-elemen dan praktik-praktik yang bersifat khusus tidak harus dinilai. Dan apakah standar yang digunakan untuk melakukan penilaian semacam itu? Respon moral terhadap Realitas Absolut yang dipilihnya adalah liberalisme modern. Dia tidak bermaksud mendakwa bahwa Kristen adalah agama yang lebih baik dibandingkan dengan agama-agama lain karena liberalismenya. Akan tetapi, ia mengajak semuanya melakukan kesepakatan moral di bawah payung lebar pluralisme religius, selama mereka itu bersedia turut serta dalam agenda kaum liberal, yang dikomentari oleh Hick sebagai berikut:

> Ide-ide liberal modern ini memang muncul pertama kali di Barat, namun itu sebenarnya adalah ide-ide sekuler, yang telah dan masih ditentang maupun didukung oleh Gereja Kristen. Kritik-kritik kaum Marxis kontemporer, humanis, dan feminis terhadap isu-isu ekonomi, rasial, dan penindasan seksual, telah menjadi wacana yang lazim dalam pemikiran liberal Barat, dan telah memperdengarkan gaungnya dalam pembebasan dan teologi kulit hitam dan para feminis. Namun salah jika disimpulkan bahwa dari fakta yang menunjukkan bahwa ide-ide ini telah terlebih dulu mempengaruhi agama Kristen Barat daripada agama-agama lain, maka agama Kristen memilikinya secara eksklusif. Bentuk Kristen yang kini berlaku di Barat, yang demokratis liberal dan terbebas dari politik, ras, dan gender, merupakan sintesis kreatif antara tradisi Kristen dengan liberalisme sekuler; dan kini sintesis-sintesis sejenis mulai muncul dalam tradisi agama-agama lain.[60]

Umat Islam tidak akan berselisih dengan penolakan kaum liberal terhadap rasisme. Namun, dari perspektif

[60] *Ibid.*, hal.86-87.

ajaran Islam (dan oleh karena itu, juga menurut ajaran Kristen tradisional), "pembebasan seksual" ("sexual liberation") merupakan eufimisme dari kerusakan moral bersamaan dengan penerimaan publik akan hal itu, yang merupakan konsekuensi sosial yang tak berdasar. Pada saat kaum liberal Barat kontemporer melakukan pengecaman terhadap perilaku homoseksual dan rasisme, umat Islam menganggap segala bentuk perilaku seks di luar perkawinan, sebagaimana halnya rasisme, sebagai dosa.

Kesediaan Hick menggunakan standar liberalnya guna mengecam penerapan syari'ah juga dinyatakan dengan jelas:

> Namun, kenangan atas penerapan hukum-hukum bangsa Arab pada abad ke-7 secara detail sebagai perintah Tuhan yang permanen bagi masyarakat Islam telah menghalangi perkembangan sistem hukum yang lebih manusiawi dan canggih, yang untungnya tidak menghalangi banyak negara Islam modern dalam menemukan cara-cara melepaskan diri dari sangat ketatnya penerapan Syari'ah tradisional. Hal ini membuat kemajuan dalam bidang hukum menjadi sulit, namun untungnya tidak mustahil.[61]

Ringkasan

Kita bisa merangkum kritik-kritik terhadap pluralisme John Hick sebagai berikut. *Pertama*, paham ini mengajukan dirinya sebagai toleransi terhadap tradisi keimanan yang berbeda-beda, padahal kenyataannya menyarankan perusakan terhadap tradisi-tradisi ini, agar bisa mengeliminasi perbedaan yang mendasar di antara mereka. *Kedua*, ia menganggap bahwa konflik-konflik yang nampak di antara tradisi-tradisi keagamaan itu lebih bersifat doktrinal, dan bukan bersifat praktis, sehingga ia mengabaikan pentingnya hukum agama

[61] John Hick, *An Interpretation of Religion*, hal. 336.

dan masyarakat. *Ketiga*, dengan mengabaikan perbedaan-perbedaan doktrinal tersebut, ia melemahkan kekuatan hukum agama yang telah ditetapkan. *Keempat*, ia menolak penggunaan akal sebagai sarana meningkatkan pemahaman keagamaan dan menyelesaikan perselisihan, tanpa melihat bahwa argumentasi rasional semacam itu telah menjadi hal pokok dalam tradisi teologi atau tradisi keilmuan dari semua agama besar di dunia. *Kelima*, ia menjelaskan mistisisme sebagai sarana untuk memperoleh pengalaman religius personal, dan dengan pengalaman itu keyakinan bisa dibentuk, sedangkan konsep yang paling dasar dari pengalaman religius tersebut adalah penemuan Protestantisme liberal dan asing terhadap tradisi-tradisi asing seperti Islam.[62] *Keenam*, ia mengasumsikan ketepatan etika modern dari liberalisme politis alih-alih fakta bahwa hal ini juga tidak konsisten dengan tradisi moral agama-agama dunia sebagaimana yang telah dipahami selama berabad-abad. *Ketujuh*, asumsi tentang Realitas Absolut sebagai sesuatu yang sama sekali tak bisa diketahui, bersamaan dengan pendapat bahwa pengalaman dan pemahaman religius adalah sepenuhnya hasil karya manusia, adalah tidak sejalan dengan kemungkinan adanya wahyu yang benar.

Di sisi lain, salah satu daya tarik dari program Hick adalah bahwa ia memang benar-benar menjanjikan suatu bentuk rekonsiliasi, semacam pengurangan konflik-konflik di antara penganut agama yang menyebabkan begitu banyak penderitaan di dunia saat ini, bahkan sepertinya telah terjadi sejak berabad-abad yang lalu. Nampaknya, suatu pendekatan ideal bagi permasalahan yang disebabkan oleh bermacam-macamnya keyakinan beragama ini adalah pendekatan yang

---

[62] Ini tidak berarti bahwa umat Islam tidak memiliki pengalaman religius, namun hal tersebut, paling tidak sampai saat ini, mereka tidak menganggap pengalaman religius tersebut sebagai suatu konsep yang memainkan peran apapun, semacam peranan epistemologis atau teologis sebagaimana konsep pengalaman religius di Barat setelah Schleiermacher dan William James.

diketahui dan diperbolehkan untuk mengatasi perbedaan-perbedaan mendasar yang tidak bisa direkonsiliasikan, baik dalam praktik maupun teori, dan pada saat yang sama juga membangkitkan motivasi untuk toleransi. Saya percaya saran-saran yang berharga mengenai penghampiran semacam itu terhadap agama-agama dunia bisa ditemukan dalam tradisi Islam, yang harus saya bahasakan ulang, pluralisme religius non-reduktif. Pluralisme religius non-reduktif bisa mencegah keberatan-keberatan yang muncul terhadap pluralisme liberal atau reduktif. Pada saat yang sama juga, ia mempertahankan sikap toleransi dan menolak prasangka.[]

Mengapa Umat Islam Harus Menolak Religius Reduktif

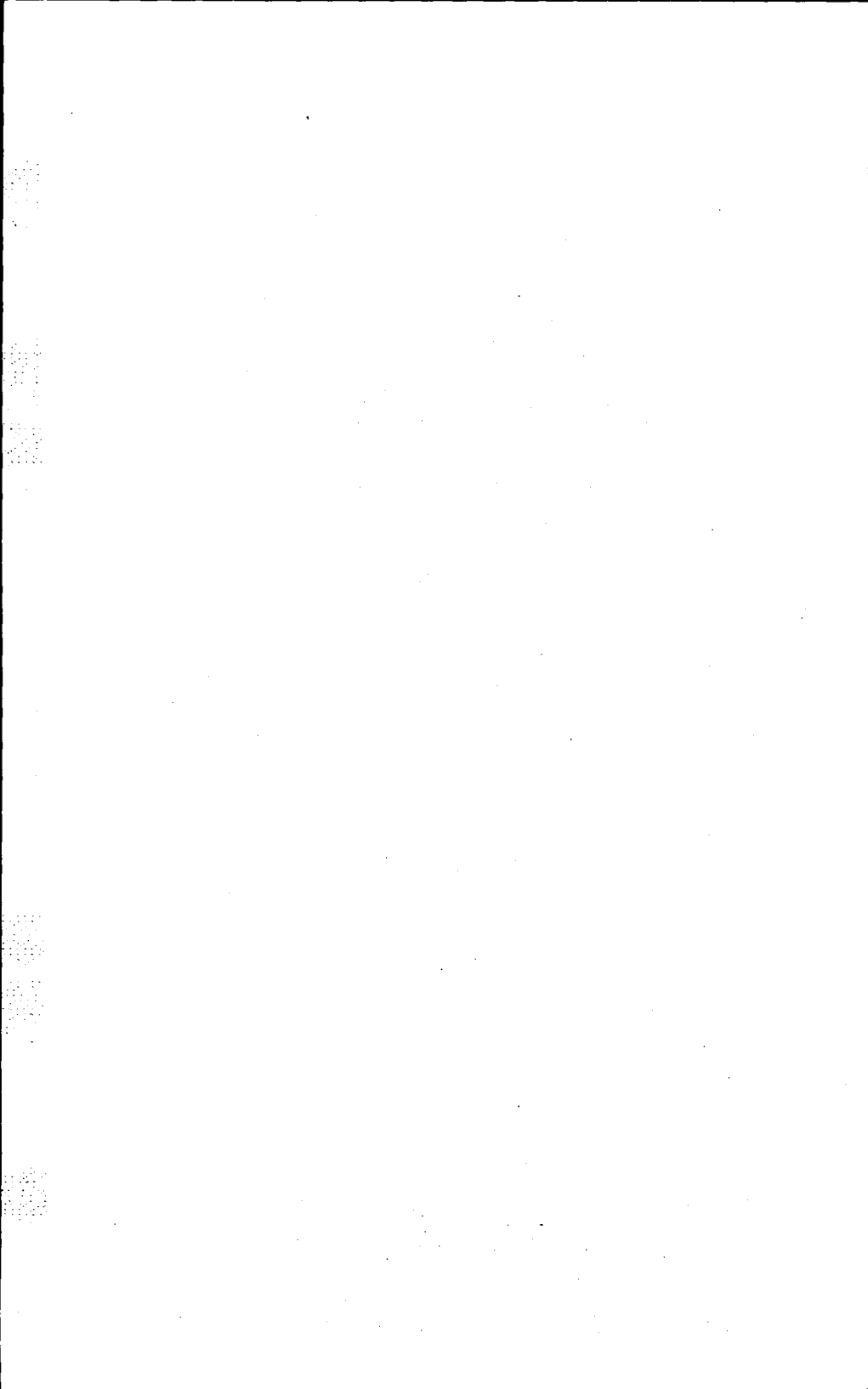
Untuk membangun suatu pluralisme non-reduktif, akan bermanfaat jika sedikit dilakukan refleksi, mengapa pluralisme seperti yang dianjurkan oleh Hick itu diharapkan bisa memperoleh sedikit dukungan umat Islam dan mengapa ia telah memenangkan dukungan dari sekelompok kecil orang Kristen yang penting. Kesulitan pertama telah disebutkan: Islam, sebagaimana Yahudi, bercirikan suatu bentuk ketaatan yang legalistik. Aspirasinya bersifat sosial. Tak peduli betapa menyakitkannya kegagalan kita, umat Islam berkeinginan membangun suatu masyarakat yang didasarkan pada contoh pemerintahan yang adil dari Nabi, sesuai dengan hukum Tuhan. Keinginan ini tidak akan bisa dipenuhi jika syari'ah dipersepsi sebagai tak lebih dari sebuah hasil suatu respon kultural masyarakat Arab pada awal zaman pertengahan, terhadap perjumpaan Nabinya dengan Realitas. Namun demikian, dalam sudut pandang pengalaman Kristen, jika beruntung, bentuk legalistik suatu ketaatan akan dipandang dengan kecurigaan, jika tidak maka akan dikecam sebagai kemunafikan *Pharisaic,* yang jelas-jelas bohong. Dalam agama ini, pemikiran bahwa hukum-hukum ritual dan

pantangan-pantangan adalah hasil rekayasa manusia dan bukan perintah Tuhan nampaknya jauh lebih disenangi. Kesulitan yang lain adalah bahwa hubungannya dengan agama-agama lain merupakan masalah yang dibahas begitu panjang lebar dalam syari'ah itu sendiri, dan bahkan dalam Al-Qur'an. Paganisme pada masa sebelum Islam tidak bisa dipandang sebagai sekadar jalan lain bagi manusia untuk menghubungkan dirinya dengan Realitas Absolut. Paham ini tidak bisa disatukan dengan monoteisme, lantaran monoteisme dan politeisme merupakan pendekatan yang secara konseptual berbeda terhadap hal yang tak bisa terbayangkan. Salah satu aspek dari pluralisme religius Hick ini nampaknya merupakan hal yang paling bertentangan dengan banyak pemikir Kristen maupun Islam. Monoteisme secara inheren adalah penentangan terhadap penyembahan berhala, namun jika monoteisme dan politeisme hanyalah dua jalan menuju Yang Mutlak, bagaimana kita menghakimi Ibrahim as yang menghancurkan berhala-berhala itu? Apakah pesan yang disampaikannya benar-benar tak lebih dari ajaran bahwa pemujaan terhadap berhala telah menjadi tak sesuai lagi untuk masa dan wilayahnya? Suatu pluralisme non-reduktif akan menghargai klaim-klaim absolut tentang monoteisme.[]

Tak Diterimanya Inklusivisme

Menurut pemikiran Kristen tradisional, keselamatan hanya mungkin diperoleh melalui keyakinan pada Yesus Kristus sebagai Tuhan dan hanya melalui keimanan inilah seseorang turut serta dalam pengorbanan demi penebusan dosa yang dilakukan oleh Anak Tuhan. Keimanan yang benar adalah syarat yang perlu dalam keselamatan. Para penganut Kristen yang tidak bersedia untuk melangkah sejauh Hick dalam menerima orang-orang yang tidak beriman, namun yang menolak pernyataan dogmatis tentang bencana yang akan menimpa mereka, telah menemukan alternatif ketiga dalam konsep Karl Rahner tentang orang-orang Kristen tanpa nama yang disebutkan di atas. Menurut konsep ini, terhadap para penganut agama non-Kristen yang menjalani kehidupan yang baik, nampaknya terlalu kejam jika kita mengatakan bahwa mereka pasti akan celaka. Mereka itu bisa disebut sebagai penganut Kristen walaupun mereka tidak mengenali diri mereka sendiri. Rahner terus menjelaskan bahwa jika orang-orang seperti itu dengan benar ditunjukkan pada ajaran sejati Kristus, maka mereka akan meninggalkan keyakinan yang lama dan secara resmi memeluk Kristen. Menjadi pemeluk Kristen tanpa nama ini sedikit mirip dengan menerima suatu gelar kehormatan dari sebuah universitas,

tanpa melihat kurangnya pendidikan di sekolah, prestasi seseorang itu diketahui oleh universitas dan gelar tersebut diberikan. Hick berpendapat bahwa untuk beberapa alasan, pandangan ini tidak memuaskan. Ini namanya patronase. Pandangan ini gagal mengenali peran positif yang mungkin dimiliki oleh para pemeluk non-Kristen dalam bergerak dari berpusat pada diri sendiri (ego-sentris) menuju Yang Mutlak. Secara subtansial pandangan ini juga melemahkan makna keselamatan melalui keyakinan pada kematian dan kebangkitan Kristus. Jika universitas itu menganugerahkan terlalu banyak gelar kehormatan, maka nilai dari gelar ini akan jatuh.

Yang diperlukan adalah pluralisme religius yang bisa sepenuhnya menghargai perbedaan yang signifikan di antara agama-agama, yang bisa mengenali cara-cara yang berbeda untuk menuju kesempurnaan manusia, dan puncak kebahagiaan yang ditawarkan oleh agama-agama tersebut, alih-alih perbedaan mereka, dan tetap bisa menjamin pokok-pokok penting ini tanpa melemahkan kekuatan klaim-klaim religius oleh segala macam relativisme. Ini adalah janji dari pluralisme religius non-reduktif dalam Islam, yang dibahas berikut ini.❖

disampaikan melalui utusan pilihan Allah terakhir, Muhammad saw. Sedangkan, menurut ajaran Islam, ketentuan dan ketetapan Ilahi ini demikian jelas. Pluralisme keagamaan reduktif menampilkan dirinya sebagai suatu pengantar menuju tradisi-tradisi lain. Sedangkan dari sudut pandang Islam, ia merupakan suatu ikhtiar guna membuka jalan kepada *kufr*, sebuah penutup mata dan telinga seseorang terhadap kebenaran wahyu terakhir Tuhan dan implikasi-implikasi praktisnya.

Secara sempurna Hick mengetahui dengan baik inkonsistensi antara Islam dan pluralisme keagamaan reduktif yang ia tawarkan. Ia mengakui:

> Dalam Islam, ada kepercayaan kuat bahwa Muhammad adalah 'penutup para nabi' dan bahwa melalui Al-Qur'an, Tuhan telah menurunkan kepada manusia agama sejati, membicarakan dirinya sendiri, dan menyempurnakan semua wahyu sebelumnya. Dengan demikian, sementara seorang Muslim harus menyatakan penolakan secara halus kepada mereka yang menganut keimanan terhadap tradisi Ibrahimik lainnya, dan bahkan mungkin, dalam beberapa tafsiran, memperluas konsep Al-Qur'an tentang ahlulkitab yang mencakup pemeluk Hindu, Budha, Konfusius, dan Tao di samping kitab Yahudi dan Kristen, namun ia akan menahan makna kuat dari kedudukan unik Al-Qur'an. Di sini firman Allah bersifat final, desisif, dan memerintah yang semua orang harus tunduk dan mematuhinya. Dan keyakinan semisal itu, lagi-lagi, tentu saja tidak mendorong pengakuan pluralisme keagamaan yang utuh dan sempurna.[66]

---

[66] John Hick, *Problem of Religious Pluralism*, hal. 48-49.

Solusi yang diusulkan oleh Hick atas konflik ini ditutupi dengan efimisme "perkembangan doktrinal kreatif"[67] yang mana ulama Islam akan menyebutnya *bid'ah*. Hick juga mengekspresikan optimisme bahwa ide-ide kaum sufi bisa membantu memenangkan penerimaan bagi pluralisme keagamaan reduktif di Dunia Islam, sehingga Islam mengambil bagian yang sama secara garis besar yang telah ia petakan untuk agama Kristen (semoga Allah menjaga dari nasib semacam ini. Nada melindungi pada frase berikut merupakan tipikal mentalitas liberal:

> Islam mungkin diharapkan pada dasarnya mengalami trauma-trauma yang sama seperti agama Kristen dalam penyimpangan dengan sains modern dan dengan pandangan gereja yang muncul. Hanya mengingat trauma Kristen telah menyebar luas selama satu abad atau lebih, Islam tengah melakukan penyesuaian di suatu generasi yang tinggal pada kultur modern yang telah dibentuk. Diharapkan bahwa Dunia Islam akan mengambil cara Al-Qur'annya sendiri dalam memadukan pengetahuan modern dengan keimanannya terhadap Yang Transenden dan komitmennya kepada moralitas masyarakat manusia. Dan kita berharap lebih jauh bahwa perkembangan ini juga akan mencakup bertambahnya penolakan dari sudut pandang gereja yang telah diekspresikan dengan begitu keras dalam tradisi sufi Islam.[68]

Ucapan terakhir "pantai Sufi Islam" merupakan topik bagian berikutnya.[]

---

[67] *Ibid.*, hal. 50.

[68] John Hick, *An Interpretation of Religion*, hal. 378.

Penolakan Pluralisme Keagamaan oleh Kaum Sufi

Jika Hick mendapat kesan bahwa pluralisme keagamaan reduktifnya bisa menemukan dukungan dalam tasawuf sejati atau *'irfan*, argumen kuat secara adil dapat diberikan bahwa ia keliru...yang dirinya bisa mengambil bentuk berikut. Sementara ada beberapa tarekat sufi (*thariqah*) yang memburuk yang ingin memainkan peran yang disematkan kepada mereka oleh Hick, dan ada tarekat-tarekat di Barat yang kepadanya golongan non-Muslim telah dibai'at, sebagian besar *'urafa* Islam telah mensyaratkan pelaksanaan ketat atas syariat daripada pembai'atan dalam perjalanan spiritual (*sayr wa suluk*). Ranah lain yang diduga pemikiran sufi yang menegaskan suatu bentuk pluralisme keagamaan diasosiasikan dengan pendukung filsafat perenial. Guenon, Schuon, Nasr, dan yang lainnya, akan dibahas secara terpisah.

Hick acap mengutip bait Jalaluddin Rumi berikut: "Lampu-lampu adalah berbeda, namun Cahaya adalah sama."[69]

---

[69] John Hick, *An Interpretation of Religion*, hal. 233; *Problems of Religious Pluralism*, hal. 108.

Namun ini juga yang ditegaskan oleh Al-Qur'an: *Sesungguhnya Kami turunkan Taurat yang di dalamnya ada petunjuk dan cahaya.* (QS. al-Maidah: 44, 46)

Namun kesimpulan yang dicapai dalam Al-Qur'an tidaklah demikian. Karenanya, semua agama ini memiliki Cahaya Ilahi yang menjadikannya tidak berbeda mana yang kita ikuti, ataupun bahwa yang kita anut harus dianggap secara analogis kepada etnisitas seseorang.[70] Ini bukanlah seolah-olah kita dihadirkan dengan lampu-lampu berbeda, dari yang harus kita pilih sesuai dengan selera [kita sendiri], latar belakang, dan kualitas pengalaman pribadi kita, agaknya Tuhan mengajukan lampu-lampu kepada manusia dalam suksesi. Dan adalah tanggung jawab kita untuk mengikuti apa yang telah dikaruniakan Allah kepada kita di zaman sekarang.

Ketika sedang berdebat dengan Rumi, al-Jannah, seorang Kristen berusaha mendalilkan kekristenannya sebagai agama leluhurnya. Atas dalil-dalil al-Jannah, Rumi menjawab:

> "Itu bukan perbuatan ataupun perkataan dari seorang manusia yang berakal dan berpancaindera sehat. Allah memberimu suatu kecerdasan dari milikmu selain pandangan ayahmu, sebuah pemisah dari milikmu. Mengapa engkau menyia-nyiakan pandangan dan akalmu dengan menuruti pendapat yang akan menghancurkanmu dan tidak memberimu petunjuk?"[71]

Rumi memberikan beberapa contoh bagaimana akal memerintahkan kita menerima sesuatu yang faedahnya lebih utama bagi kita ketimbang sesuatu yang dimiliki ayah-

---

[70] Hick menganggap afiliasi keagamaan analog dengan etnisitas dalam *Problems of Religious Pluralism*, hal. 47.

[71] *Discourse of Rumi*, terjemahan Arthur J. Arberry (Richmond: Curzon, 1993). Bandingkan terjemahan tersebut dengan W.M. Thackston Jr., *Signs of The Unseen* (Putnay: Threshold, 1994), hal. 131.

ayah kita. Bahkan, ia mengklaim seekor anjing yang belajar berburu untuk seorang raja takkan lagi mengais-ngais sampah ketika sang majikan telah melakukannya.

> Jika pikiran binatang buas berpegang teguh pada sesuatu yang ditemukan lebih baik daripada yang diwarisi dari induknya, maka betapa dahsyat dan mengerikannya manusia, yang mengungguli seluruh penghuni bumi di medan akal dan diskriminasinya, yang niscaya tidak kurang-kurangnya dari binatang buas. Kami berlindung kepada Allah dari hal demikian!
>
> Memang benar, kita harus mengatakan bahwa Yesus, menghormati Yesus, dan mendekatkannya pada Dia, sehingga barang siapa yang menaatinya, telah melayani Tuhan, siapa pun yang mematuhinya, telah menaati Tuhan. Namun sepanjang Allah telah mengutus seorang Nabi yang lebih utama ketimbang Yesus (Isa), memanifestasikan dengan tangannya semua yang Ia tunjukkan melalui tangan Yesus dan selainnya, hal itu *behoove*-nya untuk mengikuti bahwa Nabi, demi Tuhan, bukan demi Nabi sendiri.[72]

Rumi sama sekali bukan seorang pluralis keagamaan reduktif dari bentuk yang direka-reka oleh Hick.

Para sufi telah berusaha menguraikan fakta bahwa ada sejumlah perbedaan dalam agama-agama yang telah ditetapkan Tuhan dengan perbedaan makna antara makna lahiriah dan makna batiniah dari agama-agama. Perbedaan-perbedaan agama tadi terletak pada aspek lahiriahnya, sementara aspek batinnya sama. Bagaimana pun, mayoritas besar kaum sufi telah membenarkan tugas itu untuk memeluk ajaran Islam dengan slogan: Tiada *thariqah* (tarekat) tanpa *syari'ah*

---

[72] *Ibid.*, hal. 136.

(syariat). Tidak ada jalan menuju makna batiniah, tanpa melalui aspek lahiriahnya, dan agama yang diperlukan sekarang adalah Islam.

Syair Jalaludin Rumi:

> Jika kau tabur benih di bumi tanpa kulitnya
> Ia takkan berkecambah,
> Sebaliknya jika engkau menanamnya dengan kulitnya
> Niscaya ia berkecambah dan menjadi pohon besar.[73]

Lagi pula, cahaya yang disebut dalam Al-Qur'an, dijumpai juga dalam Taurat dan Injil, yang merujuk kepada kedua kitab ini ketika Tuhan menyerahkannya kepada para nabi, bukan dalam bentuk-bentuk yang tercampur di dalamnya—menurut Islam—yang ditemukan sekarang. Dan, cahaya dari agama-agama sebelumnya niscaya tidak menyebut doktrin-doktrin tersebut secara eksplisit yang ditolak oleh Al-Qur'an, semisal Inkarnasi, Penyaliban, dan Trinitas.

Secara eksplisit, Rumi menolak anggapan bahwa Isa as adalah Tuhan lantaran bertentangan dengan akal sewaktu ia menolak anggapan yang diajukan oleh al-Jarraj bahwa kaum sufi telah menerima doktrin Inkarnasi.[74]

Fakta bahwa ada banyak lampu satu cahaya tidak mengimplikasikan bahwa tidak ada perbedaan atas agama apa pun yang kita anut atau bahwa kita bisa tetap puas dengan apa yang diterima oleh kita dari keluarga dan kebudayaan. Bagi Rumi, sebagaimana semua Muslim lainnya, hanya satu jalan yang benar, *ash-shirath al-mustaqim*.

Bagaimana pun, tema yang paling sering dijumpai dalam penyair sufi semisal Faridudin Athar, Rumi, dan Hafiz adalah ungkapan persamaan atau kedekatan dengan

---

[73] *Ibid.*, hal. 31.

[74] *Ibid.*, hal. 29, 134 f.

agama Kristen atau Zoroaster, atau penyembahan berhala. Hal ini bisa menggiring kepada kesimpulan keliru bahwa para penyair ini menganggap perbedaan antara Islam dan agama-agama lain sebagai tidak signifikan. Pada kenyataannya, yang ditemukan dalam syair-syair tersebut adalah penghukuman penampilan tanda-tanda lahiriah persamaan dengan Islam tanpa keimanan batiniah. Akan lebih baik memiliki persamaan nominal kepada keyakinan salah, namun percaya terhadapnya secara tulus dan mengikuti petunjuk di dalamnya bagi perkembangan spiritual ketimbang menjadi seorang munafik yang secara lahiriah mengaku Islam namun secara batin ia menyembah *thaghut*. Penghukuman kemunafikan di dalam Al-Qur'an amatlah jelas:

> *Sesungguhnya orang-orang munafik itu* (ditempatkan) *pada tingkatan yang paling bawah dari neraka. Dan kamu sekali-kali tidak akan menemukan seorang penolong pun bagi mereka.* (QS. an-Nisa': 145)

> *Allah mengancam orang-orang munafik laki-laki dan perempuan dan orang-orang kafir dengan neraka jahanam. Mereka kekal di dalamnya. Cukuplah itu bagi mereka. Dan Allah melaknati mereka. Dan bagi mereka azab yang kekal.* (QS. at-Taubah: 68)

Jika kita membandingkan berbagai bentuk *kufr*, niscaya orang munafik lebih buruk daripada seorang Zoroaster yang tulus. Penolakan Ortodoksi lahiriah ditemukan pada Hafiz (dan Imam Khomeini), misalnya, menodai sajadah dengan anggur (*wine*) atau melakukan pilihan (*recourse*) kepada Magi (*pir-e moghan*), menjadi alat penunjuk dimensi batin agama dan menolak kemungkinan. Namun jika hiperbola tersebut dipahami dalam simbolisme ini, akan tampak sebagai kemurtadan. Kemunafikan terjadi pada kesamaan lahiriah Islam dan penolakan batiniah. Imam Khomeini,

mengikuti contoh Hafiz, ingin menekankan lawan kemunafikan, keimanan tulus dalam Islam, sehingga ia menafsirkan dengan memohon lawan ekstrem, penolakan lahiriah Islam dengan pembenaran lahiriahnya. Dengan cara ini, *kufr* menjadi simbol bagi iman sejati!

> Kecuplah tangan syaikh
> Yang telah menyatakan aku seorang kafir
> Selamat kepada pemandu
> Yang telah menuntunku dengan rantai
> Aku akan memasuki ruang sunyi
> Sejak saat ini dengan pintu Magus[75]

Pada mazhab Ibn Arabi, ada penekanan pada cara yang di dalamnya kepercayaan-kepercayaan bertentangan rupanya bisa mengekspresikan kebenaran tunggal dari pelbagai perspektif. Dengan cara ini, perbedaan-perbedaan dalam agama-agama yang ditahbiskan Tuhan dijelaskan. Meski agama-agama itu saling bertentangan dari aspek lahiriahnya, masing-masing agama tersebut mengungkapkan kebenaran yang tunggal. Sufi lain berspekulasi, teks-teks suci ajaran Hindu didasarkan pada kitab yang diturunkan, dan yang lainnya mengembangkan hipotesis bahwa Budha adalah Nabi Dzukifli.[76]

Akan tetapi, fakta bahwa kebenaran Tuhan bisa menemukan ekspresi secara berbeda, bahkan mempertentangkan agama-agama, tidak berarti bahwa manusia bebas memilih agama apa pun sesuai dengan selera mereka. Ibn Arabi sendiri—saat ditanya oleh penguasa Muslim bagaimana

---

[75] Dari *Sabu-ye 'Isyq*, diterjemahkan sebagai *A Jug of Love: English Ghazals of Imam Khomeini*, terjemahan Muhammad Legenhausen dan Azman Sarvdali (Teheran: Islamic Thought Foundation).

[76] Lihat Syed Hossein Nasr, "Islam and the Encounter of Religions", dalam *Sufi Essays*, edisi kedua. (Albany: State University of New York,. 1991, hal. 123-51.

memperlakukan orang Kristen—menjawab bahwa mereka harus diperlakukan persis sebagaimana yang ditetapkan oleh hukum Islam.[77] Ia menandaskan, adalah wajib bagi masyarakat zaman sekarang untuk mengikuti syariat yang dibawa oleh Muhammad saw.[78] Dalam makna ini, semua agama yang diturunkan sebelumnya menjadi tidak sah (batil) dengan diturunkannya Al-Qur'an. Bukan karena agama tersebut salah, timpalnya, ini pendapat orang tolol, namun bahwa ia menjadi mengikuti *syari'ah* Islam spesifik ketimbang agama yang diturunkan sebelumnya. Dalam arti ini, semua sistem hukum keagamaan sebelumnya menjadi tidak berarti dan muspra. Lagi-lagi ini bukan karena agama tersebut tidak bernilai, tetapi karena apapun yang dibutuhkan dari mereka telah diwadahi dalam wahyu terakhir. Ia mengatakan,

> Semua agama wahyu (*syara'i*) adalah cahaya. Di antara agama-agama ini, agama yang dibawa Muhammad ibarat cahaya matahari di tengah cahaya bintang gemintang. Ketika matahari muncul, cahaya bintang gemintang hilang dan terserap dalam cahaya mentari. Ketersembunyian mereka laksana pencabutan agama-agama wahyu lainnya yang terjadi melalui agama wahyu Muhammad. Meski demikian, agama-agama itu sebenarnya ada, sebagaimana eksistensi cahaya bintang diwujudkan. Ini menjelaskan mengapa kita telah disyaratkan dalam agama yang serba-terbuka (*all-inclusive*) untuk memiliki keimanan terhadap kebenaran para rasul dan semua agama wahyu. Agama-agama itu tidak menjadi sia-sia (batil) dengan pencabutan yang merupakan pendapat orang yang bodoh.[79]

---

[77] Lihat Claude Addas, *Quest for the Red Sulpher: The Life of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

[78] *Futuhat*, III, 311.23, lihat *Imaginal Worlds*, hal.155.

[79] *Futuhat*, III, 153.12, diterjemahkan oleh William Chittick dalam *Imaginal Worlds*, hal.125.

Perbedaan antara kaum sufi dan para teolog tentang keragaman agama merupakan salah satu tekanan lebih daripada sekadar doktrin eksplisit. Kaum sufi menekankan pada kesatuan batin (*the inner unity*) dari agama wahyu, sedangkan para teolog menekankan pada keunggulan lahiriah Islam. Namun, tak ada perbedaan nyata pada butir itu. Para teolog mengakui, agama wahyu sebelumnya mengandung cahaya dan petunjuk karena ini dinyatakan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Fakta bahwa di zaman sekarang hanya Islam yang diturunkan kepada Muhammad saw sebagai agama yang sah dan memiliki hukumnya juga wajib diterima oleh kaum sufi. Kedua kelompok ini—sufi dan teolog—berpendapat agama wahyu sebelumnya, termasuk Kristen yang dibawa Isa as, tidak memuat doktrin-doktrin yang berbeda dari Islam. Namun sufi lebih suka mencari wawasan-wawasan yang terkandung dalam agama lain, ketimbang teolog, sekalipun yang dianggap oleh kaum sufi dan teolog sebagai pertambahan kesalahan doktrinal, ke tingkat yang tepat bahwa perhatian utama kaum sufi adalah wawasan spiritual ketimbang doktrin. Karena perhatiannya kepada dimensi batin, *'arif* juga lebih suka untuk membiarkan perbedaan yang lebih besar dalam keragaman lahir sebagai ekspresi kebenaran tunggal ketimbang mereka yang punya keasyikan berat atas detail doktrinal dari ritual. Bagaimana pun, kedua kelompok ini berpendapat bahwa Islam mengantarkan kepada kesempurnaan semua yang dikandung dalam agama wahyu sebelumnya. Dan Islamlah satu-satunya agama yang ditetapkan oleh Allah untuk masa sekarang sampai akhir zaman. Bagaimana pun, *'arif* lebih suka menyampaikan ungkapan puitis atas keimanannya dan kepada penolakan terhadap kemunafikan melalui lambang-lambang agama lain; dan bahkan penyembahan berhala, seperti dalam baris-baris berikut dari Baba Thahir dan Imam Khomeini,

Berbahagialah mereka yang tidak tahu tangan-tangan mereka dan kaki mereka

Mereka kekasih yang tidak mengetahui basah ataukah kering

Sinagog, Ka'bah, kuil berhala, biara,

Tak satu pun sebagaimana kosong dari kekasih[80]

Di depan pintu kedai minuman,

Kuil, masjid, dan biara,

Aku terjatuh dalam sujud

Seolah-olah Engkau telah menatapku[81][]

---

[80] Dari *Divan*, Baba Thahir, terjemahan Muhammad Legenhausen dan Azhim Sarvdahr.

[81] Dari *Sabu-ye 'Isyq*, terjemahan Muhammad Legenhausen dan Azhim Sarvdahr.

Filsafat Perenial dan Pluralisme Keagamaan

Pada tanggal 25 Oktober 1994, sarjana Turki Adnan Aslam mewawancarai Prof. Nasr dan Hick di kediaman John Hick Birmingham. Topik diskusi menyangkut pluralisme keagamaan, suatu tema Dr. Aslan untuk penulisan disertasi doktoralnya. Wawancara tersebut, yang diterbitkan dalam *Islamic Quarterly*,[82] adalah pemikiran yang sangat menarik.

Berikut ini suatu ringkasan dari diskusi tersebut, disusul komentar dan kritik. Dr. Nasr menulis sebagai pendukung mazhab pemikiran filsafat perrenial atau *sophia perrenis*. Aliran ini mengklaim merepresentasikan matra esoteris semua agama dunia, dan khususnya, gnosis Islam, *'irfan* atau *tashawwuf.* Salah satu perumus mazhab tersebut, mendiang Frithjof Schuon (1907-1998), mengklaim sebagai

---

[82] Adnan Aslan, "Religious and Concept of the Ultimate", *The Islamic Quarterly*, vol. 40, no.4 (1996), hal. 266-83. Terjemahan wawancara ini ke bahasa Persia oleh Ahmadridha Jalili dalam *Ma'rifat* no.2-3 (Musim gugur) 1376/1998, hal. 70-79. Wawancara tersebut dimuat kembali sebagai suatu lampiran untuk Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Surrey: Curzon, 1998), hal. 257-273.

quthb cabang tarekat Syadzali, dan disebut Syaikh Isa Nurudin Ahmad. Dr. Nasr melukiskan pemikirannya dengan kuat. Maka klaim Dr. Nasr tentang pluralisme keagamaan bisa ditafsirkan sebagai petunjuk penerimaannya di kalangan sufi; berkebalikan dengan yang telah saya sampaikan di atas. Bagaimana pun, karena beberapa alasan di muka, juga noktah-noktah kritik yang dijumpai di bawah, tampaknya pandangan Dr. Nasr tentang pluralisme keagamaan (setidaknya, seperti yang diungkap dalam wawancara dengan Dr. Adnan Aslan) tidak dapat dipertahankan atau tidak konsisten dengan tafsiran Islam menurut ajaran mayoritas pemikir besar Muslim di masa silam, termasuk ajaran-ajaran sufi tradisional.

Sinopsis Diskusi

Barangkali hal yang paling aneh tentang diskusi tersebut adalah butir-butir yang digagas oleh John Hick. Ia mengatakan bahwa baik dia maupun Dr. Nasr setuju atas kebenaran agama-agama yang berbeda, namun percaya bahwa perbedaan utama di antara agama-agama adalah Hick melihatnya sebagai syarat pembaharuan agama-agama, sementara Nasr ingin meninggalkan tradisi-tradisi saja.

Apa yang kemudian berkembang adalah pertunjukan ganjil dari seorang pendeta Kristen yang ingin mereformasi agama Kristen dengan menolak Trinitas yang disarankan oleh seorang filosof Muslim. Saran tersebut berisikan bahwa doktrin trinitas seharusnya tidak boleh dihapus oleh Kristen. Sebenarnya, peristiwa ironis semacam itu merupakan tanda bahwa akhir zaman kian dekat!

Nasr menyatakan, ketika Hick melihat perbedaan-perbedaan di antara agama disebabkan faktor-faktor manusia, ia melihatnya sebagai ketentuan Ilahi lantaran perbedaan-perbedaan manusia. Nasr mengakui kebutuhan

akan reformasi namun hanya kepada tingkat penting guna menghilangkan makna kemutlakan yang dimiliki oleh kalangan eksklusif.

Menurut Hick, konsep mahakuasa, maha meliputi, dan yang lainnya diambil untuk menunjukkan sifat-sifat Tuhan, sesungguhnya produk-produk manusia seluruhnya yang tidak menguraikan secara akurat apa yang suka disebutnya sebagai tak terbatas alias mutlak sebagai ada pada dirinya sendiri.

Nasr menjawab, cara-cara yang di dalamnya Tuhan menjelaskan Diri-Nya dalam wahyu bukanlah rekaan manusia, dan pasti bukan sebagai subjek bagi program pembaharuan yang diusulkan. Ia mengklaim bahwa perubahan dalam agama haruslah bertahap dan terorganisir atau alamiah, meski segera dia menambahkan bahwa tidak ada perubahan dalam syari'ah Islam yang abadi ataupun agama Yahudi.

Perbedaan yang dibuat Nasr antara aspek-aspek agama tersebut yang di dalamnya perubahan organis bisa diterima adalah mungkin dan aspek-aspek tersebut bersifat abadi yang mendorong Hick menanyakan bagaimana perbedaan itu bisa dilihat. Di sini, perhatian utama Hick adalah bersama klaim-klaim Kristen tentang ketuhanan Isa as. Apakah ini terlihat sebagai unsur penting agama Kristen ataukah sebagai suatu tambahan untuk diperbaharui?

Nasr tidak memberikan syarat atau kriteria apa pun yang bisa membedakan yang abadi dari yang bisa diubah, namun menegaskan bahwa Tuhan tidak akan membiarkan agama besar untuk bertahan pada satu kesalahan selama dua ribu tahun. Lebih jauh, Nasr menandaskan bahwa meskipun dokumen-dokumen sejarah bisa membuktikan bahwa Isa as dan para utusan dan pembelanya tidak percaya akan doktrin trinitas atau inkarnasi, doktrin-doktrin tersebut dikehendaki Tuhan untuk pemeluk Kristen belakangan.

Hick menjawab bahwa ide-ide Tuhan tidak membiarkan kesalahan prinsip untuk menandaskan suatu agama besar yang kepadanya Nasr menarik anggapan personifikasi Yang Ultimat yang Hick jumpai tidak bisa diterima. Bagi Hick, konsep kehendak Ilahi semata-mata respon manusia kepada Yang Ultimat. Setelah beberapa pengujian-silang oleh Hick, Nasr mengakui bahwa konsep kehendak Ilahi dapat diterapkan kepada manifestasi-manifestasi tertentu Yang Nyata ketimbang kepada Yang Nyata itu sendiri, meski ia juga membantah bahwa Tuhan mempertimbangkan antara lain, kehendak, cara yang di dalamnya Ia akan menjadi nyata.

Jika diskusi ini mengungkap suatu kesulitan pemikiran Nasr, maka yang selanjutnya akan lebih kasar dalam pembicaraan selanjutnya, yang di dalamnya Nasr tampak menolak prinsip non-kontradiksi. Ia mengklaim, meski paparan-paparan Islam dan Kristen tentang Isa berlawanan, namun kedua sama-sama benar, dan mengakui ini "sangat sulit dari sudut pandang rasionalistik".

Selanjutnya Nasr menyinggung berbagai perspektif dan berbagai "tingkatan mengetahui" melalui mana pertentangan tersebut bisa diselesaikan, namun ia tidak menjelaskan bagaimana Isa bisa disalib pada satu tingkat dan tidak pada tingkat yang lain. Ia mendakwa hanya sekelompok elit pemikir yang maju yang akan bisa memahami klaimnya, dan ia membandingkan situasi tersebut dengan pengetahuan astronomis. Nasr juga menerangkan perbedaan-perbedaan di antara agama-agama dalam kerangka iklim intelektual yang selama itu agama-agama muncul. Agama Kristen harus berhadapan dengan rasionalisme Yunani-Romawi, yang tidak membahayakan Arab pada tahun-tahun tersebut menjelang kedatangan Islam. Perbedaan-perbedaan antara apa yang dikatakan Islam dan Kristen tentang Isa adalah demikian, menurut Nasr, karena fungsi-fungsi yang berbeda

yang dimainkan oleh Kristus (Isa) dalam dua agama tadi untuk mengantarkan manusia dari pelbagai lingkungan kebudayaan dan sejarah menuju keselamatan.

Diskusi menjadi lebih membingungkan ketika Hicks bertanya apakah klaim-klaim mutlak seperti itu dalam agama-agama sering kali tidak menyebabkannya berperang? Alih-alih memisahkan persoalan moral dan metafisik, Nasr menanggapi bahwa perang-perang paling modern telah diciptakan oleh ideologi-ideologi sekuler (fasisme, nasionalisme, komunisme). Hick memprotes bahwa agama-agama acap menyumbangkan perpecahan dan Nasr menjawab bahwa perbedaan-perbedaan di antara agama-agama membenarkan eksistensi pelbagai kolektivitas manusia.

Kemudian baik Hick maupun Nasr setuju bahwa agama-agama akan melontarkan klaim-klaim mereka sebagai satu-satunya kebenaran. Nasr menandaskan kembali relativisme komunalnya dengan klaim bahwa pernyataan-pernyataan eksklusivis yang disandarkan kepada Isa (Kristus) dan ditujukan hanya untuk kalangan Kristen, bukan bagi kaum Muslim. Demikian pula sebaliknya. Hick setuju, "Tak seorang pun yang datang kepada Bapak kecuali melaluiku" hanyalah benar bagi kalangan Kristen, tidak secara universal. Penolakan universalitas ini juga diakui oleh Nasr berkaitan dengan Islam, dan ia mendakwa bahwa Maulana Jalaludin Rumi memiliki ide yang sama. Hick sepakat bahwa elemen sufi Islam senantiasa bersifat pluralistik.

Aslan kemudian menanyakan siapa yang bisa diselamatkan. Hick menjawab bahwa siapa pun yang mengosongkan diri dan membuka diri untuk Yang Ultimat akan selamat. Pertama-tama, Nasr membenarkan keyakinannya dalam suatu eskatologi Qurani, namun kemudian ia mengklaim bahwa perbedaan eskatologis dari semua agama adalah "benar dalam semesta spiritual mereka sendiri". Hick sepakat.

Akhirnya, tentang isu agama dan sains, mereka berdua sepakat bahwa sains tidak bisa memandu teologi.

Komentar atas Diskusi

Melalui pembelaannya yang kuat atas pemikiran dan kebudayaan Islam dalam serangkaian artikel dan buku yang tebal yang fasih dan cerdas, Dr. Nasr telah mengorbit sebagai intelektual Muslim paling terkemuka di Amerika Serikat. Tak satu pun yang telah membela Islam dengan kualitas dan kuantitas tulisan-tulisannya dalam bahasa Inggris. Dengan demikian, yang Dr. Nasr harus katakan tentang topik penting pluralisme agama,[83] paling tidak, akan berakibat sangat serius bagi cara Islam dipahami di Amerika dan yang lainnya di negeri yang berbahasa Inggris. Karena Dr. Nasr menampilkan dirinya sendiri sebagai seorang pembela tradisi dan pemikiran sufi, maka tidak mustahil bahwa sikapnya akan dianggap sebagai suatu petunjuk bahwa pluralisme agama diakui tasawuf Islam tradisional. Namun, agaknya tokoh-tokoh sufi raksasa seperti Rumi dan Ibn Arabi tidak mengakui pluralisme yang digagas Nasr. Boleh jadi, sumber pluralisme yang dibela oleh Dr. Nasr tidak dijumpai dalam tradisi sufi sama sekali, tetapi dalam tradisi romantis bangsa Eropa sebagaimana yang bertahan di abad ke-20 di kalangan para ahli misteri di Paris.

---

[83] Nasr juga mendiskusikan topik pluralisme agama dalam *Religion and Religions: The Challenge of Living in the Multireligious World* (Charlotte: The University of North Carolina Press, 1985); "Principal Knowledge and the Multiplicity of Sacred Forms," bab 9 dari *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1991), hal. 280-308; "Islam and the Encounter of Religions" dalam *Sufi Essays*, edisi kedua (Albany: SUNY Press, 1991), hal. 123-151; dan yang paling baru, "Religion and Religions", bab 1 dari *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1966), hal. 9-28.

Pluralisme Agama dan Sophia Perrenis

Pendekatan yang diambil oleh Dr. Nasr adalah pendekatan filsafat perenial yang telah ia advokasi bertahun-tahun, bersama pengakuan akan karya-karya Frithjof Schuon. Mengenai topik pluralisme-agama, karya terpenting Schuon adalah buku pertamanya, *The Transcendent Unity of Religions.*[84] Buku ini menguraikan suatu tema umum di kalangan *'urafa* Islam, bahwa agama-agama samawi hanya berbeda dalam aspek-aspek eksternal, namun mempunyai unsur batin yang sama. Ide-ide Schuon lebih jauh bisa dilacak sampai ke Rene Guenon (1886-1951) yang tampaknya telah menginisiasi mazhab tersebut berasosiasi dengan dukungan *sophia perrenis* atau *philosohia perrenis.* Ide dasar mazhab ini adalah bahwa semua agama pada akhirnya mengatakan hal yang sama tapi dengan cara yang berbeda. Namun untuk melihat titik temu universal ini, orang harus berpaling dari aspek eksoterik ke wilayah esoterik agama.

Mengingat latar belakang ini, salah satu perbedaan paling menonjol di antara pendekatan yang diambil oleh Hick dan Nasr untuk pluralitas agama adalah bagi Hick problem pertama dan utama adalah problem soteriologis dan moral, dan pada gilirannya problem epistemologis dan metafisis. Sementara bagi Nasr, keragaman agama terutama merupakan suatu problem metafisis atau (lebih secara lebih khusus) teosofi. Meskipun ia tidak mengabaikan matra-matra epistemologis dan moralnya. Hick memulai dengan eksklusivisme Kristen tradisionalnya, doktrin bahwa tidak ada keselamatan di luar gereja (*extra ecclesiam nulla salus*), yang ia rasa

---

[84] Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Prancis dengan judul *De L'Unite Transcendante Des Religions* (Paris: Edisi Gallimard, 1948), suatu edisi revisi dari terjemahan bahasa Inggris oleh Peter Townsend diterbitkan pada tahun 1975 oleh Harper & Row. Karya Schuon lain yang berharga adalah *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism* (Bloomington: World Wisdom Books, 1985).

tidak bisa diterima karena ia tidak bisa percaya bahwa orang-orang baik dari tradisi keimanan non-Kristen tidak akan selamat. Keselamatan memiliki implikasi lebih besar bagi teologi dan epistemologi agama, yang kepadanya Hick telah mencurahkan perhatian berharga selama lebih dari 20 tahun.

Bagi Nasr, di sisi lain, suatu penerimaan pluralistik atas kesatuan esoterik semua agama merupakan ciri utama dari filsafat perennial, dan hanya satu lebih aspek dari hubungan antara Yang Satu dan yang banyak ditemukan di antara tulisan-tulisan kaum sufi dalam banyak variasinya.

Barangkali sikap-sikap Nasr dan Hick terhadap keanekaragaman agama sebagai produk dari romantisisme abad ke-19, lantaran ajaran-ajaran Guenon tentang *philosophia perrenis* muncul dari lingkaran-lingkaran rahasia Paris yang di dalamnya suatu pandangan romantis timur itu sendiri nyaris eksotis, sementara ide-ide Hick dijumpai pada etos Protestan liberal yang bisa dirunut kepada romantisisme Schleiermacher. Namun optimisme romantis memainkan pelbagai peran yang menentukan pada dua pemikir kontemporer tersebut, sehingga Hick melihat dirinya sendiri ketika memimpin suatu gerakan pembaruan teologi dalam paham Kristen yang akan mengantarkan kaum Kristen memiliki toleransi lebih banyak lagi, sedangkan Nasr diarahkan kepada suatu pembacaan optimistik akan keyakinan-keyakinan tradisional dari semua agama besar tanpa pembaruan modernisasi apa pun. Hick mengidealkan masa depan masa depan agama Kristen, sementara Nasr meng-idealkan masa lalunya. Dan keduanya akan memperluas idealisasi mereka masing-masing di luar agama Kristen kepada seluruh agama besar dunia. Dari itu, Hick mengajak kaum Muslim dan Yahudi untuk bergabung dengan gerakan pembaruannya dengan melakukan pembaruan-pembaruan analog dalam keyakinan mereka masing-masing untuk membatalkan eksklusivisme yang ia benci, dan Nasr

bersedia membela kearifan perenial yang ditemukan dalam Shamanisme, Islam, Kristen, Budha, dan lain-lain, yang secara tradisional diajarkan dan dipraktikkan.

Unsur-unsur Ilahi dan Insani dalam Agama

Perbedaan mendasar antara cara Hick dan Nasr memandang agama secara umum adalah bahwa ketika Hick melihatnya sebagai suatu fenomena manusia, Nasr melihatnya sebagai wahyu Ilahi. Demikian pula, Schleiermacher menilai esensi agama dengan meletakannya dalam pengalaman agama, sementara bagi Schuon inti semua agama ditemukan dalam realitas transenden.[85] Dengan demikian, bagi Hick, perbedaan di antara semua agama diterjemahkan sebagai reaksi manusia yang berbeda terhadap Yang Nyata, sementara bagi Nasr, perbedaan di antara agama-agama diuraikan sebagai manifestasi-manifestasi yang berbeda yang melaluinya Yang Nyata menghadirkan Dirinya Sendiri.

Tampaknya, kedua posisi itu sama-sama ekstrem. Hick tampak melakukan kekeliruan dengan menjadikan agama semata-mata sebagai suatu kontruk manusia, meski ia menolak ide-ide Durkheim, Marx, dan Freud, yang menurut mereka agama sepenuhnya ditentukan oleh faktor-faktor sosial, ekonomi, atau psikologi. Hick berargumen bahwa agama merupakan suatu respons asli terhadap Yang Nyata, namun ia merupakan suatu respon insani terhadap yang nyata yang bentuknya ditentukan oleh manusia ketimbang oleh Tuhan, sementara Nasr tampaknya menganggap semua agama mesti berwatak Ilahi. Andaikata kita mesti jatuh ke dalam kesalahan, itu tampaknya lebih saleh menerima posisi yang ditawarkan oleh Nasr, karena agama sejati mengajarkan bahwa ada sebuah makna yang di dalamnya segala sesuatu yang terjadi berdasarkan kehendak Tuhan,

[85] Lihat pengantar Huston Smith untuk *The Transcendent Unity of Religions*, edisi revisi, xxi-xxiii.

dan bahwa kebenaran yang diturunkan dikirimkan oleh Tuhan ketimbang dikonstruksi oleh faktor-faktor insani. Pada akhirnya, bagaimana pun, suatu jalan tengah mesti dicari di antara pandangan Hick dan Nasr jika kita menyadari bahwa ada konstruksi-kontruksi manusia serta wahyu-wahyu Ilahi yang terkandung dalam tradisi-tradisi agama manusia. Keduanya tidak disetarakan oleh dua klaim palsu bahwa semua agama sepenuhnya merupakan konstruksi-konstruksi insani atau manifestasi-manifestasi Ilahi. Meski cahaya ketuhanan bersinar melewati semua tradisi agama-agama besar, ini tidak berarti bahwa intensitas cahaya tersebut sama pada semuanya. Meski setiap bintang, dalam sistem planetnya sendiri, adalah matahari, tidak berarti semua agama semacam itu sama dalam hal kadar terang dan kemampuannya untuk menunjang kehidupan spiritual. Bahkan, meski agama Kristen di satu saat merupakan agama yang paling bersinar di tengah agama-agama samawi, ini tidak menunjukkan bahwa ia bisa memelihara intensitas orisinalnya bahkan pada dunianya sendiri sepanjang rangkaian sejarahnya.

Hick memang benar ketika menegaskan bahwa agama yang berbeda bisa memantulkan perbedaan-perbedaan pada diri manusia yang berusaha untuk berhadapan dengan Yang Nyata, namun ia keliru menilai bahwa Yang Nyata secara tegas tidak bisa menjadikan Dirinya nyata dalam perbedaan, malah tampaknya menampilkan jalan yang bertentangan, dan dengan demikian semua perbedaan mesti memiliki sumbernya dalam fabrikasi manusia. Hick mengajukan pluralisme agamanya dengan Kantian yang mengkontraskan antara noumena (*noumenon*) dan fenomena, dengan Realitas Nyata atau Akhir, memainkan suatu peran noumenal dan agama dinilai sebagai fenomenal. Jika kita mencermati sejarah filsafat Barat pasca-Kant, kita menyaksikan bahwa idealisme Jerman didasarkan pada observasi bahwa noumena

Kant telah sangat memutuskan realitas fenomenal yang tidak satupun menjadi hilang oleh eliminasinya. Jika Hick tak sanggup mempertahankan noumenanya yang lebih baik daripada Kant, kita akan tertinggal dengan agama sebagai sesuatu yang tidak lebih daripada sekadar produk kebudayaan, alih-alih sebagai suatu sarana menuju Yang Ilahi.[86]

Nasr benar saat menandaskan bahwa agama-agama ketika diwahyukan oleh Tuhan merupakan kristalisasi yang berbeda dari pesan Ilahi; namun ia keliru menilai bahwa disebabkan oleh hal ini, doktrin-doktrin yang diterima oleh tradisi-tradisi agama besar sekarang ini semuanya diturunkan dari Tuhan.

Baik Hick dan Nasr mendukung bentuk-bentuk relativisme agama, meski bentuk-bentuk relativisme yang mereka dukung tidak seekstrem yang bisa dibayangkan. Keduanya mencoba menjaga sejumlah makna dari kualitas mutlak dari setiap pandangan agama dunia, namun dengan menggunakan frase Schuon, itu hanya mutlak secara relatif yang dijumpai dalam manifestasi-manifestasi dari tradisi-tradisi agama spesifik. Keduanya tidak berkeinginan untuk membiarkan suatu kumpulan agama yang dikumpulkan dari keyakinan-keyakinan yang berbeda menurut cita rasa. Keduanya memandang diri mereka sendiri sebagai para pembela masing-masing tradisi mereka melawan serangan skeptisisme modern.

Apakah Kristen Tradisional Dogma Ilahi?

Argumen Nasr yang diajukan dalam diskusinya dengan Hick karena Tuhan mengingat ciri Kristen tradisional, bagaimana pun, terasa kasar. Menyangkut persoalan apakah Isa as merupakan inkarnasi dari pribadi kedua dari Trinitas, ia bertanya secara retoris:

---

[86] Butir ini juga dicantumkan oleh Roger Trigg, "Theological Realism and Antirealism", dalam *A Companion to Philosophy of Religion*, editor Philip L. Quinn dan Charles Taliaferro, (Oxford: Blackwell, 1997), hal. 219.

Jika ini betul-betul merupakan suatu kesalahan, bagamana mungkin Tuhan membiarkan, dengan kearifan dan keadilan mutlak-Nya, salah satu dari agama besar di dunia yang di dalamnya jutaan orang telah mencari keselamatan mereka, dikelirukan selama dua ribu tahun? Apakah ini betul-betul suatu kesalahan...?

Jika orang mengatakan bahwa ini semua merupakan suatu kesalahan fatal selama ratusan tahun ini, saya tidak bisa menerimanya.[87]

Tampaknya ini mengimplikasikan bahwa Nasr menganggap bahwa suatu pendekatan non-relativistik terhadap kebenaran agama akan menjadi tidak sepadan dengan klaim-klaim tradisional tentang kearifan dan keadilan Tuhan. Akan tetapi, bukan kezaliman bagi Tuhan untuk membiarkan suatu tradisi tetap dalam kesalahan jika kesalahan tersebut merupakan akibat dari dosa atau kejahatan yang disengaja yang dapat dimaafkan karena kebodohan ataupun ketidakmampuan dan kehendak tidak bisa dihukum. Di sisi lain, hal itu tidak berlawanan dengan kearifan Ilahi bagi Tuhan untuk membiarkan suatu tradisi tetap dalam kesalahan selama dua ribu tahun jika ada beberapa manfaat untuk makhluk yang diperoleh dengan mengikuti hal ini, meski manfaat tersebut tidak diketahui manusia. Teodesi telah acap kali menegaskan kearifan dalam kegagalan Tuhan untuk mencegah dosa dengan menyinggung nilai pilihan manusia yang sengaja.

Penekanan yang ditempatkan oleh Nasr pada jumlah kesalahan dan lamanya durasi dari kesalahan tampaknya juga salah tempat. Sesungguhnya faktor-faktor kuantitatif semacam itu tidak memikul isu metafisis yang tengah dibicarakan.

---

[87] "Religions and the Concept of the Ultimate", hal. 272.

Perbedaan-perbedaan

Isu tentang eksistensi pandangan-pandangan agama yang bertentangan lebih jauh diterangkan jika kita ingat dua aspek kehendak Ilahi: ontologis (*takwini*) dan legislatif (*tasyri'i*). Jika Kristen telah menyembah Trinitas selama berabad-abad, maka ini mesti sesuai dengan kehendak Tuhan, namun hanya dalam makna ontologis. Ia tidak membutuhkan sarana apa pun yang sesuai dengan makna legislatif dari kehendak Ilahi. Tuhan mengizinkan eksistensi segala sesuatu yang berlawanan dengan perintah-perintah dan aturan-aturan-Nya, karena Dia membolehkan kita untuk berdosa. Di sini izin murni berwatak ontologis dan tidak mengimplikasikan izin moral atau keagamaan. Dari eksistensi keyakinan agama berlawanan dengan Islam, tanpa kerancuan, siapa pun tidak bisa menyimpulkan bahwa Tuhan memaklumi keyakinan-keyakinan seperti itu.

Perbedaan lebih jauh yang harus dicamkan jika kita betul-betul menghindari kebingungan dan kerancuan adalah perbedaan-perbedaan di antara kandungan kebenaran dan suatu sarana keselamatan dan perbedaan di antara masing-masing hal ini dan yang diperintahkan oleh Tuhan kepada manusia di zaman sekarang. Menurut Al-Qur'an, semua agama samawi mengandung kebenaran dan cahaya, tetapi ini tidak berarti bahwa semuanya sama. Ia tidak berarti bahwa pada masa sekarang semuanya sama-sama menuju keselamatan; dan itu tidak berarti bahwa sejumlah agama samawi sebelumnya tidak terlarang secara Ilahi. Tampaknya Nasr menyampaikan sejumlah kebingungan menyangkut perbedaan-perbedaan ini ketika ia menulis:

> Banyak orang yang tidak bisa menjaga keimanan dalam agama sampai ke tingkat menganggap para pengikut semua agama lain sebagai yang terkutuk dan

yang akalnya cukup untuk mendeteksi dalam seni sakral, doktrin-doktrin dan ritus-ritus tradisi lain stempel Ilahi.[88]

Berdasarkan asumsi bahwa Tuhan telah menetapkan agama-agama yang berbeda dalam berbagai periode sejarah karena perubahan sosial dan lingkungan historis, dan mengingat bahwa satu-satunya agama yang ditetapkan untuk masa sekarang adalah Islam, kita pun akan berharap bahwa yang cerdas mendeteksi stempel Ilahi dalam agama-agama yang ditetapkan sebelumnya atau apa yang tetap pada mereka. Namun asal-usul ilahi suatu agama tidak semestinya salah bagi izin Tuhan untuk mempraktikkan agama tersebut sekarang, atau untuk menerima doktrin-doktrin yang kini diasosiasikan dengan agama tersebut. Jika orang menerima suatu agama sumber ilahi yang ditetapkan sebelumnya sebagai pengganti Islam lantaran prasangka atau suatu kecintaan yang fanatik kepada tradisi kebudayaan tertentu miliknya sendiri, maka ini merupakan suatu pemberontakan kepada Tuhan dan mengarah kepada neraka alih-alih keselamatan, tanpa mengindahkan fakta bahwa orang boleh jadi secara khusus tertarik kepada dimensi esoteris dari keyakinan tertentu seseorang. Di sisi lain, tidak ada kebutuhan untuk menolak bahwa Tuhan mungkin memberi petunjuk yang mengantarkan kepada keselamatan kepada mereka yang melalui mereka tidak punya kesalahan dari mereka sendiri yang tidak bisa menerima kebenaran Islam. Rahmat Tuhan yang tidak terbatas tentu saja senapas dengan fakta bahwa Dia telah melimpahkan versi wahyu-Nya yang paling sempurna kepada rasul terakhir pilihan-Nya saw.

---

[88] *Religion and the Order of Nature*, hal. 14.

Mengapa ada Keragaman Agama?

Sekarang, mari kita kembali kepada pertanyaan semula, yakni mengapa ada keragaman agama. Menurut Hick, alasan keragaman itu adalah bahwa kebudayaan-kebudayaan yang berbeda menghasilkan perbedaan tanggapan nyata terhadap perbenturan mereka dengan Yang Nyata. Sedangkan Nasr berpandangan bahwa Tuhan memanifestasikan Diri-Nya secara sengaja dalam berbagai cara yang sesuai dengan kebudayaan-kebudayaan yang berbeda untuk dipahami dan untuk memelihara perbedaan-perbedaan di antara masyarakat manusia. Nasr menandaskan, "Saya percaya, adanya pelbagai agama sesungguhnya memperkuat eksistensi masing-masing berbagai masyarakat manusia."[89] Pada alur ini, Schuon memberikan argumen bahwa ada suatu kemiripan nasional atau rasial untuk beberapa bentuk ekspresi keagamaan.[90] Masing-masing manifestasi atau wahyu Ilahi dimaksudkan secara khusus bagi komunitas tertentu yang di dalamnya ia menjadi mutlak secara relatif.

Ketika banyak pandangan dalam penjelasan yang dikembangkan oleh Nasr, dan ketika itu sudah tentu berupa suatu perkembangan yang melampaui relativisme kultural yang diajukan oleh Hick, ia gagal mengantarkan kita sepenuhnya lepas dari bahaya. Semakin memuaskan suatu penjelasan tentang keragaman agama, semakin kuat pula tekanan pada ide bahwa keragaman agama merupakan bagian dari rencana Tuhan bahwa wahyu-wahyu pengganti dibangun di atas pijakan spiritual yang melanjutkan sesuatu yang telah ada sebelumnya. Untuk menjelaskan keragaman agama, kiranya tidak cukup untuk menilai perbedaan-perbedaan dalam

---

[89] "Religions and the Concept of the Ultimate," hal. 279.

[90] Lihat, misalnya, penilaiannya tentang bagaimana Lutheranisme lebih sesuai ketimbang Katolikisme untuk temperaman kebanyakan bangsa Jerman dalam bukunya, *Christianity/Islam*.

kebudayaan dan peran-peran yang dimainkan oleh agama-agama besar dalam pelbagai kebudayaan, sebab cara pandang terhadap segala sesuatu seperti ini mengingkari unsur dinamis dalam spiritualitas manusia dan agama. Ketika sejarah tersingkap, kebudayaan berkembang dan membusuk, prospek apresiasi manusia terhadap pelbagai wahyu Ilahi akan berubah. Maka, alih-alih menguraikan keragaman agama yang dianalogikan dengan keragaman etnis, seperti dilakukan Hick, kita harus mengikuti alur Nasr dan Schuon dan mencoba menerangkan keragaman agama ketika diminta oleh perbedaan-perbedaan dalam manifestasi yang Tuhan atur yang senapas dengan perbedaan-perbedaan kebudayaan. Namun, kemudian kita akan menapak lebih jauh dan mencoba memahami perbedaan-perbedaan ini dalam manifestasi sebagai bagian dari proses sejarah yang melaluinya Tuhan mengetahui rencana-Nya untuk manusia. Jalan spiritual bukan suatu perjalanan individu semata-mata, karena spiritualitas manusia itu sendiri mempunyai rangkaian untuk diikuti. Dan apabila, sebagaimana diajukan oleh *sophia perrenis*, ada banyak lingkaran dalam rangkaian ini, pola-pola yang mengulang diri mereka sendiri, yang bisa juga berupa kenaikan. Kita tidak perlu berkeliling di dalam lingkaran-lingkaran semata-mata. Boleh jadi bahwa Tuhan mengajak kita untuk melihat dengan wawasan yang lebih luas kepada tanda-tanda-Nya setiap kali mereka diulang sehingga kita bisa terbang menuju-Nya.

Tujuh Alasan Penolakan terhadap Relativitas Kebudayaan Agama

Klaim bahwa manifestasi-manifestasi Ilahi ditujukan oleh Tuhan secara eksklusif bagi komunitas tertentu yang di dalamnya mereka muncul tidak sejalan dengan fakta-fakta berikut:

1. Keragaman kultural dalam agama-agama.
2. Keragaman agama dalam kebudayaan-kebudayaan.
3. Fenomena perubahan agama yang dianut.
4. Klaim-klaim yang diturunkan kepada keuniversalan.
5. Ajakan-ajakan yang diturunkan kepada para anggota dari komunitas lain untuk memeluk agama baru.
6. Kontradiksi-kontradiksi doktrinal di antara agama-agama.
7. Kontradiksi-kontradiksi praktis di antara agama-agama.

Yang lebih spesifik, karena fakta-fakta yang mereka tampilkan menyangkut Islam tidak sesuai dengan penjelasan keragaman agama yang digagas Nasr.

1. Keragaman Kultural dalam Agama-agama

Keragaman kultural tampil dalam sebuah komunitas keagamaan tunggal ketika komunitas tersebut menyebar secara geografis dan dilintasi periode sejarah manusia yang berbeda-beda. Nasr berusaha menjelaskan unsur cinta dan pengorbanan dalam agama Kristen sebagai tanggapan Tuhan terhadap warisan sofisme dan skeptisisme Yunani-Romawi selama periode yang mengantarkan kepada kelahiran Isa as. Akan tetapi, agama Kristen telah mengangkat akar di ruang dan waktu tempat warisan Yunani-Romawi memiliki sedikit atau sama sekali tidak memiliki pengaruh. Islam yang berkembang di Indonesia dan juga di Mesir, dan kurun waktu ketika kebudayaan-kebudayaan besar mempengaruhi telah berubah secara radikal. Perbedaan-perbedaan kultural ini dalam komunitas agama sedikitnya sebesar perbedaan-perbedaan yang terjadi di antara komunitas-komunitas agama. Maka itu, keragaman di antara agama-agama tidak bisa diterangkan semata-mata dalam arti kebutuhan untuk memelihara kebudayaan-kebudayaan yang terpisah atau berperan melayani beberapa tujuan kultural terbatas.

2. Keragaman Agama dalam Kebudayaan

Demikian pula, dalam lingkungan kebudayaan tunggal boleh jadi ada pelbagai bentuk kehidupan keagamaan. Kristen dan Yahudi di New York berperan serta dalam kebudayaan umum yang sangat dipengaruhi oleh konsumerisme dan industri-industri hiburan, meskipun perspektif teologis mereka tetap sangat berbeda dan tidak memperlihatkan kecenderungan untuk menggabungkannya ke dalam sekte Yahudi-Kristen. Oleh karenanya, keragaman agama di New York yang ada di antara pemeluk Yahudi dan Kristen tidak bisa diuraikan dalam arti kebutuhan Tuhan untuk menyampaikan pelbagai kebudayaan secara berbeda. New York, tentu saja, hanya satu contoh di antara sekian banyak kota yang di dalamnya perbedaan agama membelah satu kebudayaan tunggal.

3. Perpindahan Agama

Sebagai seseorang yang telah menganut Islam, secara pribadi saya berkeberatan terhadap pendapat bahwa afiliasi agama dipahami seperti etnisitas. Meski kadang-kadang itu terjadi bahwa anggota-anggota komunitas agama akan gagal untuk menyebarkan agama mereka kecuali melalui reproduksi, secara umum ini merupakan suatu tanda degradasi dalam komunitas yang agamanya mengajarkan bahwa kebenarannya telah diturunkan bagi seluruh manusia. Ketika laki-laki dan perempuan modern mulai mencemooh ilusi komunisme dan humanisme ateistik serta membangkitkan komunitas agama yang tinggal di sekitar mereka, niscaya mereka membuat pilihan-pilihan yang sulit tentang komitmen agama yang dengannya pertimbangan-pertimbangan leluhur pribadi tidak bisa menyediakan standar apa pun. Jika mayoritas manusia puas dengan apa yang akrab dengan mereka, fakta bahwa praktik ini tersebar luas bukan merupakan pembenaran untuk hal itu.

Terjadinya perpindahan agama (*conversion*) merupakan bukti yang cukup kepada fakta bahwa sebetulnya orang-orang bisa membuat keputusan—dengan melakukan perbandingan—ihwal kebaikan agama-agama yang berbeda. Sudah tentu, ini bukanlah berarti bahwa mereka yang pindah keyakinan senantiasa mempunyai alasan-alasan baik yang menunjang pilihan mereka. Ketika orang-orang di seluruh dunia menjadi lebih paham perihal tradisi-tradisi keagamaan, perpindahan agama berlangsung dengan frekuensi yang kian bertambah. Di Amerika sejak 1960-an, komunitas agama telah ditata dan dipelihara oleh bangsa Amerika yang memeluk pelbagai bentuk agama seperti Islam, Hindu, dan Budha. Bentuk baru agama Kristen juga telah memenangkan kemenangan. Perpindahan keyakinan tidak perlu melibatkan suatu perjalanan dari satu tradisi agama ke tradisi yang lain. Kaum Kristen mengacu kepada komitmen dari mereka yang menyatakan "lahir kembali" sebagai perpindahan keyakinan (*conversion*). Ketika perpindahan keyakinan dari pelbagai bentuk menjadi lebih lazim, gabungan akal, wawasan dan sejenisnya secara umum dinilai ke depan kepada keputusan yang berbobot dan mengevaluasi klaim-klaim yang bersusulan. Tak seorang pun menginginkan perubahan agamanya sendiri sebagai sesuatu yang sia-sia.

Budha, Kristen, dan Islam telah mengawali karir mereka dalam seruan-seruan dan perubahan-perubahan, dan karenanya memiliki banyak nilai di dalamnya dan tradisi agama-agama lain. Perpindahan keyakinan acap melibatkan jalan masuk ke dalam suatu komunitas yang kepadanya orang menjadi terasing. Jika perpindahan keyakinan semacam itu benar adanya, pesan wahyu tidak bisa ditafsirkan sebagai sesuatu yang ditujukan secara khusus bagi mereka yang ada dalam komunitas tersebut.

4. Klaim-klaim Yang Diturunkan kepada Universalitas

Setidaknya dalam kasus Islam, proklamasi universal amatlah sederhana. Al-Qur'an bukan sekadar surat bisu dari perhatian sejarah menyangkut Semenanjung Arab abad ke-17. Ia berbicara kepada segenap manusia yang akan membaca ayat-ayatnya:

> *Dialah yang telah mengutus Rasul-Nya* (dengan membawa) *petunjuk* (Al-Qur'an) *dan agama yang benar untuk dimenangkan-Nya atas segala agama, walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai.* (QS. at-Taubah: 33)[91]

Membaca kata-kata ini sebagai hanya memiliki pengertian mutlak secara relatif dan bukan suatu pengertian mutlak secara mutlak mengingkari kaum Muslim kontemporer dari kelompok yang diberi petunjuk oleh Al-Qur'an. Jika kata-kata "*dimenangkan-Nya atas segala agama*" ditafsirkan sebagai pengertian semua agama yang hanya ada di kebudayaan Arab abad ke-17, maka Al-Qur'an tidak berlaku untuk kita di zaman sekarang. Lebih jauh, tafsiran tersebut tampak tidak konsisten dengan pemahaman Nabi saw sendiri. Karena beliau mengutus duta-duta ke negeri-negeri yang jauh dengan mengajak kepada mereka kepada Islam (lihat di bawah). Misi yang diembankan kepada Nabi Islam saw bersifat universal:

> *Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui* (QS. Saba': 28)[92]

---

[91] Nada yang sama bisa dilihat pada surah al-Fath: 28, dan surah ash-Shaff: 9. Juga lihat surah al-Baqarah: 193, surah al-Anfal: 39 dan surah Ali 'Imran: 19.

[92] "*Sesungguhnya kamu hanyalah seorang pemberi peringatan; dan pemberi petunjuk kepada setiap kaum.*" (QS. ar-Ra'd: 7). Ini merupakan terjemahan A.J. Arberry, tetapi penerjemah dan mufasir lain telah menafsirkan-

Al-Qur'an sendiri, meski telah diturunkan 14 abad silam, telah sampai kepada kita sekarang, dan mengajak dan menyeru kita kepada Islam dan melarang kepada kita mengambil jalan lain:

> *Dan bahwa* (yang Kami perintahkan) *ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan* (yang lain), *karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu bertakwa.* (QS. al-An'am: 153)

5. Ajakan kepada Pihak Lain

Al-Qur'an memerintahkan kaum mukmin untuk mengajak pihak lain kepada keimanan, dan mengingatkan akan perdebatan muspra dengan mereka. Berbagai wahyu telah disampaikan ke pelbagai kaum, dan mereka diharapkan mengakui sumber Ilahi Islam dan mengindahkan seruannya.

> *Bagi tiap-tiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang mereka lakukan, maka janganlah sekali-kali mereka membantah kamu dalam urusan* (syariat) *ini, dan serulah kepada* (agama) *Tuhanmu. Sesungguhnya kamu benar-benar berada pada jalan yang lurus.* (QS. al-Hajj: 67)

Apa yang menarik dari ayat ini adalah bahwa meski afirmasi akan fakta bahwa syariat berbagai kaum telah ditentukan secara Ilahi, mereka tidak boleh membantah Nabi saw tentang perkara tersebut, dan ia diperintahkan untuk menyeru mereka kepada Tuhan. Maka itu, Nabi saw

---

kata sambung dengan sedemikian sehingga makna ayat tersebut menjadi "Engkau hanyalah pemberi peringatan dan bagi setiap kaum ada orang yang memberi petunjuk." Kupasan atas ayat ini disandarkan kepada para Imam yang menurut mereka fungsi pemberi peringatan diemban oleh Nabi saw dan petunjuk dipikul oleh Imam Ali bin Abi Thalib as sebagaimana tercantum dalam *Tafsir al-Mizan*-nya 'Allamah Thabathaba'i.

menyeru kaum tersebut kepada siapa syariat sebelumnya ditetapkan dan mereka tidak berbantahan dengan Nabi tentang hal tersebut.

> *Dan demikian* (pula) *Kami telah menjadikan kamu* (umat Islam), *umat adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas* (perbuatan) *manusia dan agar Rasul* (Muhammad) *menjadi saksi atas* (perbuatan) *kamu*. (QS. al-Baqarah: 143)[93]

Di sini keuniversalan Islam diterapkan oleh gagasan bahwa kaum Muslim menjadi saksi bagi setiap manusia, alih-alih hanya tertuju pada sekelompok orang dari ruang dan waktu tertentu. Jika itu ditundukkan bahwa apa yang dimaksud dengan "manusia" di sini dibatasi kepada mereka yang hidup di zaman dan lingkungan Nabi saw, maka ayat berikut menjelaskan bahwa peringatan tersebut ditujukan tidak semata-mata bagi mereka yang diseru oleh Nabi saw, tetapi bagi semua orang yang kepada mereka pesan-pesan Al-Qur'an sampai kepada mereka, tanpa melihat latar belakang kebudayaan:

> *Katakanlah: "Siapakah yang lebih kuat persaksiannya?" Katakanlah: "Allah. Dia menjadi saksi antara aku dan kamu. Dan Al-Qur'an ini diwahyukan kepadaku supaya dengannya aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang Al-Qur'an sampai kepadanya."* (QS. al-An'am: 19).

Di samping teguran untuk mengingatkan dan menyeru yang lain, Al-Qur'an sendiri secara langsung menyeru kaum Yahudi dan Kristen, mengajak mereka untuk memeluk wahyu terakhir Tuhan.[94] Al-Qur'an memeragakan dirinya

---

[93] Lihat juga surah an-Nahl: 25; asy-Syura: 15; dan al-Qashash: 87.

[94] Ahlulkitab secara langsung diseru pada surah Ali 'Imran: 64, 70, 98; an-Nisa': 47, 171; al-Maidah: 15, 77 dan banyak ayat lainnya. Kaum Yahudi secara langsung diseru pada surah al-Jumu'ah: 6.

sendiri sebagai wahyu pamungkas untuk menyatakan keputusan tentang masyarakat yang telah diberi wahyu-wahyu sebelumnya yang kemudian diperselisihkan. Ayat-ayat ini memperlihatkan sebuah kesadaran historis yang tidak senapas dengan gagasan bahwa tiap-tiap agama membentuk masyarakatnya tersendiri yang ditakdirkan oleh Tuhan untuk tetap dalam keterasingan dari yang lain. Mereka yang memahami akan masing-masing komunitas keagamaan diajak untuk menerima Islam sebagai titik puncak dari keyakinan mereka sebelumnya.

Jika wahyu Islam itu sendiri mencoba menembus alasan yang didakwa oleh agama-agama lain, ia tidak bisa dipahami selayaknya secara relativistik sebagai membatasi dirinya pada satu dunia kebudayaan yang tunggal. Bukti lebih jauh bahwa pesan-pesan Al-Qur'an dialamatkan kepada manusia seluruhnya, dan bukan hanya manusia secara umum yang ada di jazirah Arab abad ke-17, bisa ditemukan dalam pengetahuan Nabi saw sendiri akan misinya, yang diungkapkan dalam pesan para dutanya kepada kerajaan Bizantium dan Persia berikut surat-surat yang menyerukan ajakan universal kepada Islam.

Simaklah, sebagai contoh, surat berikut yang dikirim ke Kaisar Bizantium, Heraklius:

> Dengan Nama Allah Maha Pengasih Maha Penyayang
>
> Dari : Muhammad, hamba Allah dan Rasul-Nya
>
> Kepada : Heraklius, Kaisar Bizantium Raya
>
> Keselamatan bagi mereka yang mengikuti petunjuk
>
> Aku mengajak Anda kepada Islam. Jika Anda menerima Islam itu merupakan keuntungan bagi Anda,

karena jika Anda menerimanya, Allah akan memberimu dua ganjaran. Jika Anda mengingkarinya, maka Anda menjadi bencana bagi bangsa-bangsa Anda. (*Hai ahlulkitab, marilah* (berpegang) *pada suatu kalimat* (ketetapan) *yang tidak ada perselisihan antara kami dan kalian, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak* (pula) *sebagian kita menjadikan sebagian yang lain berbagai tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah Muslim* (orang-orang yang berserah diri kepada Allah).*"*[95]

[Stempel] Allah

Rasul

Muhammad[96]

Surat ini tidak hanya menunjukkan bahwa Nabi saw memahami seruannya sebagai misi universal, yang tidak dibatasi kepada konteks kebudayaan tertentu, ia juga menunjukkan bahwa beliau memahami pesan Al-Qur'an sebagai pesan universal, berbicara tidak hanya pada ahlulkitab di Jazirah Arab, namun juga di negeri-negeri jauh.

6. Pertentangan Doktrinal

Salah satu problem utama yang dihadapi oleh corak pluralisme mana pun, termasuk bentuk pluralisme yang diterima dalam Al-Qur'an, menurut mana pelbagai agama diturunkan Allah kepada para rasul-Nya—salam atas mereka semua—di tempat dan masa yang berbeda, adalah pertentangan atau kontradiksi nyata di antara keyakinan-

---

[95] QS. Ali 'Imran: 64.

[96] Terjemahan saya dari koleksi Muhammad Hamidullah, *Al-Watsa'iq as-Siyasiyyah* (Beirut: Dar an-nafs, 1987), hal. 107-110.

keyakinan dari agama yang berbeda. Inilah problem yang disebut sebagai *pluralisme keagamaan aletis* (*alethic religious pluralism*).

Berbagai sarana untuk memecahkan pertentangan-pertentangan tersebut disarankan oleh Al-Qur'an itu sendiri. Ada klaim bahwa penyimpangan wahyu-wahyu yang orisinal telah terjadi, baik secara sengaja ataupun karena lupa.[97] Diklaim juga bahwa apa yang diwahyukan kepada pelbagai nabi adalah sama, sehingga pertentangan keyakinan mestilah disebabkan sesuatu di luar apa yang diwahyukan.[98] Dijelaskan dalam Al-Qur'an, pada dasarnya, perbedaan agama-agama yang terjadi disebabkan dosa: Dari kebanggaan akan kebenaran parsial yang dimiliki tiap-tiap kelompok yang berbeda dan dari kedengkian.[99] Apa yang tidak dijumpai dalam Al-Qur'an adalah dakwaan bahwa perbedaan-perbedaan dalam keyakinan keagamaan dan keterpecahan mereka ke dalam sekte-sekte merupakan suatu persoalan yang tidak penting, atau bahwa ia semata-mata pengaruh dari kebudayaan yang berbeda semisal perbedaan bahasa.

Penjelasan yang dituturkan Hick tentang konflik-konflik dalam pernyataan-pernyataan doktrinal adalah bahwa hal itu muncul dari cara-cara bereaksi yang berbeda terhadap Realitas Ultimat. Pertentangan di antara klaim-klaim ini diminimalkan melalui pengakuan terhadap relativitas kebudayaan mereka, dan itu hanyalah bentuk-bentuk mutlak dari pernyataan-pernyataan doktrinal yang perlu direvisi. Karena alasan inilah Hick ingin melakukan reformasi terhadap agama Kristen dengan klaim bahwa Yesus Kristus (Isa al-Masih as) diindentifikasi dengan Tuhan sebagai

---

[97] Lihat surah al-Baqarah: 75; Ali 'Imran: 78; al-Maidah: 13, 41.

[98] Lihat surah al-Baqarah: 136; Ali 'Imran: 84; an-Nisa': 150; asy-Syura: 13-14.

[99] Lihat surah Ali 'Imran: 19; al-Mukminun: 53; ar-Rum: 32; asy-Syura: 14.

Pribadi Kedua dari Trinitas, yang mengorbankan kehidupan insaninya sehingga manusia bisa diselamatkan dari dosa. Hick bermaksud memperbaharui aspek-aspek seperti itu dari agama Kristen lantaran ia menganggap semua itu tidak sesuai dengan relativitas kebenaran agama dan dengan gagasan bahwa penyelamatan mungkin-mungkin saja di luar agama Kristen.

Bagi Nasr, di sisi lain, kontradiksi-kontradiksi di antara doktrin-doktrin agama yang berbeda diuraikan dengan hipotesis bahwa Allah telah menyingkapkan Dirinya Sendiri dalam cara-cara yang berlawanan dalam setting kebudayaan yang berbeda. Kebenaran menjadi relatif, bagi Nasr, tidak sesuai dengan ukuran manusia, namun sejalan dengan variasi-variasi dalam ukuran Ilahi.

Pertentangan-pertentangan di antara klaim-klaim doktrinal dari pelbagai agama bisa terjadi pada berbagai tingkatan. Terkadang perbedaan-perbedaan tersebut bersifat spekulatif. Sekte-sekte yang berbeda bisa mengasosiasikan dirinya sendiri dengan teori-teori yang berbeda tentang sifat-sifat Ilahi, atau kebebasan manusia, atau penyelamatan, dan seterusnya. Corak-corak perbedaan ini boleh jadi sangat mengganggu, dan terkadang mengarah kepada perpecahan sektarian semisal perpecahan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah perihal keadilan Tuhan, atau perselisihan antara Lutheran dan Calvinis ihwal kehadiran nyata Kristus dalam Perjamuan Suci (ekaristi), namun sepakat dalam persoalan-persoalan, meskipun dihalangi oleh komitmen-komitmen yang baku, yang tidak terpikirkan.

Akan tetapi, ada sejumlah perbedaan yang sangat mendasar dan merupakan unsur-unsur penting sehingga kesepakatan tersebut nampak musykil. Contohnya perbedaan di antara pihak Kristen dan Muslim tentang penyaliban. Ini suatu fakta sejarah objektif bahwa Kristus (Isa) tidak mati di atas salib atau bahwa ia benar-benar mati di atas salib.

Bagi sebagian besar nilai-nilai Kristen, penyaliban merupakan suatu unsur penting Kristen yang realitas sejarahnya diangkat sebagai cara baku menembus keraguan logis. Di pihak lain, kaum Muslim mengingkari penyaliban lantaran pengingkaran ini disingkapkan secara langsung oleh Allah dalam Al-Qur'an.

Akan tetapi, di sini Dr. Nasr memberi harapan bagi terjadinya kesepakatan, meski harga yang mesti dibayar berupa bentuk relativisme kebenaran yang sangat ekstrem. Tak seorang pun mendapatkan kesulitan dalam memahami bahwa menurut golongan Kristen penyaliban benar-benar terjadi dan sementara menurut kaum Muslim sebaliknya. Fakta yang tidak kontroversial ini bisa diungkapkan dalam suatu cara yang menyesatkan ketika orang bermaksud menyampaikan gagasan ini dengan menyatakan bahwa proposisi penyaliban memang benar terjadi bagi pihak Kristen dan salah bagi kaum Muslim.

Di sini ungkapan "benar bagi X" harus ditafsirkan dalam pengertian "benar menurut X" atau "benar menurut pendapat X". Namun yang Nasr maksudkan merupakan sesuatu yang lebih kontroversial. Ia mengajukan sebuah analogi dengan persepsi. Segala sesuatu tampak berbeda dari sudut yang berbeda. Contoh yang diberikannya berupa mendengarkan musik gubahan Sebastian Bach. Gubahan tersebut menjadi sesuatu yang lain bagi orang-orang yang memiliki latar belakang yang berbeda. Namun persoalannya bukan bagaimana peristiwa tersebut bisa terjadi di Calvary (tempat dekat Yerusalem di mana Kristus disalib, Golgotha—*pen.*) harus ditafsirkan, alih-alih di sini terjadi tentang perselisihan pendapat mengenai peristiwa-peristiwa sejarah itu sendiri.

Terkadang, berlangsungnya kejadian-kejadian bisa tergantung pada perspektif, seperti halilintar bisa disebut telah menggelegar keras atau tidak, tergantung pada tempat dari mana ia terdengar. Menurut teori relativitas Einstein, keserentakan bukanlah fakta objektif, namun tergantung

pada perspektif yang darinya dijelaskan. Menurut uraian Nasr, kebenaran agama mesti menjadi sesuatu seperti keserentakannya Einstein. Mengingat sikapnya yang tidak serius terhadap dokumentasi sejarah yang dirujuk Hick untuk menyokong klaimnya bahwa Isa as tidak percaya bahwa ia Tuhan, Nasr tampaknya menganggap peristiwa-peristiwa sejarah di Calvary tidak menentukan kebenaran dari klaim-klaim agama ihwal apa yang terjadi dan yang tidak di sana.[100] Di sini Nasr bersesuaian pendapat dengan pendiri teologi Kristen Neo-Ortodox, Karl Barth, yang berpendapat bahwa kebenaran agama Kristen sepenuhnya terlepas dari kebenaran sejarah dari peristiwa yang dituturkan dalam Bibel.

Maka, ketika kita menanyakan apakah Isa as (Kristus) benar-benar mati di tiang salib, Nasr akan menjawab bahwa dari perspektifnya sendiri sebagai seorang Muslim, jawabannya tidak. Namun jika jawabannya 'ya' maka itu dari tinjauan Kristen. Dari perspektif sejarah yang objektif, mustahil kiranya mengumpulkan bukti yang memadai guna memutuskan isu tersebut dengan satu atau lain cara. Tetapi meski itu bisa ditunjukkan secara persis apa yang terjadi di Calvary, apa yang akan ditunjukkan berupa kebenaran duniawi semata yang tidak pernah bisa mengabaikan kebenaran agama baik yang diajarkan oleh Kristen ataupun Islam.

Corak relativisme ini amatlah meragukan atau menyesatkan. Jika satu-satunya alasan untuk menerima penjelasan yang dipampangkan dari kebenaran agama adalah menghilangkan pertentangan-pertentangan yang muncul di antara agama-agama, corak itu menjadi meragukan karena ia

---

[100] Bahkan Adnan Aslan, yang sebaliknya menyokong secara antusias posisi Dr. Nasr, tidak bisa mempercayai hal ini. Lihat kesimpulan bukunya, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* (Surrey: Curzon, 1998).

merupakan pertanyaan yang muncul. Kami sungguh percaya bahwa semua agama, pada dasarnya, mengatakan hal yang sama. Namun ketika muncul keterangan dan bukti yang bertolak belakang dengan bentuk klaim kebenaran yang sebaliknya, kita diminta percaya bahwa kebenaran agama itu relatif.

Meski alasan-alasan independen untuk seorang Barthian mendekati kebenaran agama diterima dan diperluas sehingga mensahihkan semua agama besar, relativisme yang menang akan merugikan agama itu sendiri, sebagaimana telah ditunjukkan dalam kritik Barth.[10] Karena agama melibatkan dirinya sendiri dengan dunia, maka kebenaran-kebenarannya mestilah kebenaran-kebenaran duniawi sekaligus Ilahi, dan karena agama menegaskan keunggulan kebenaran-kebenaran Ilahi di atas pendapat-pendapat manusia dalam wahyunya, pernyataan kebenaran-kebenaran ini sebagai wahyu mesti lebih berbobot ketimbang standar duniawi peristiwa sejarah yang akan terbuka. Tidaklah cukup memdudukkan pernyataan Ilahi pada posisi yang tinggi dalam permainan bahasa agama. Keterlibatan dengan agama mensyaratkan bahwa kebenaran agama yang membanjiri mengorientasikan kembali permainan lain yang mungkin ingin kita mainkan.

Apabila realisme tentang kebenaran agama dihilangkan, maka yang tertinggal pada kita tidak lain kecuali mitos-mitos suci. Jika agama tidak membicarakan kebenaran mutlak, jika ia direduksi ke satu rangkaian koleksi pendidikan dan bahkan kisah-kisah pencerahan, urgensi seruan agama menjadi tak bermakna.

Adalah penting untuk melihat secara tepat di mana kesulitan yang terjadi pada kedudukan relativis. Reaksi naif itu adalah untuk menegaskan secara kukuh bahwa logika

[10] Lihat Hans Urs Von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius, 1992).

melarang kebenaran yang bertentangan, dan dengan demikian klaim-klaim yang bertentangan yang dilakukan oleh Muslim dan Kristen tidak sepenuhnya benar. Akan tetapi, kaum relativis mengharapkan reaksi ini dan mempunyai tanggapan yang sudah disiapkan: klaim-klaim agama tidaklah benar alias salah; alih-alih mereka benar atau salah hanyalah relatif untuk sebagian kerangka agama interpretatif, sebagaimana sejumlah peralihan suara (*succession of sounds*) bisa menyusun kalimat yang benar dalam satu bahasa dan kalimat yang salah dalam bahasa lain. Jawaban dari realis teologis semestinya tidak ada di mana posisi semacam itu tidak koheren, tapi agaknya tidak ada alasan baik untuk menerimanya, dan bahwa ia bertentangan dengan pemahaman agama sendiri. Ketika kaum Kristen dan Muslim tidak sepakat tentang apa yang terjadi di Calvary, mereka tidak berarti bahwa mereka semata-mata mempunyai parabola-parabola yang berbeda dalam tradisi mereka masing-masing, namun bahwa mereka memiliki pelbagai gagasan tentang satu kebenaran historis.

Akhirnya, lokus dari posisi kaum relativis menjadi tak menentu. Kaum relativis tampaknya memandang semua agama dari sisi luar dan dari tempat netral yang menguntungkan itu melihat bahwa mereka semua secara relatif. Karena titik netral yang menguntungkan para pendukung *sophia perrenis* adalah dimensi esoteris semua agama yang unik. Akan tetapi, tidak ada akses kepada dimensi esoteris yang terlepas dari aspek eksoteris masing-masing agama. Inilah noktah di mana Schuon dan Nasr tampak siap menerima.

Sekarang, apabila kita tidak bisa membuat klaim-klaim otoritatif apa pun mengenai kebenaran esoteris agama secara umum selain mengaitkannya kepada tradisi eksoteris, sejumlah kontradiksi dalam doktrin tidak akan menafikan akan interior netral dari esensi agama. Kita tidak bisa mengatakan bahwa dari perspektif kebenaran perenial esoteris, tidaklah benar ataupun tidaklah salah bahwa

Kristus mati di tiang salib, lantaran kita tidak bisa membuat pernyataan-pernyataan atas nama esoteris kecuali melalui kendaraan eksoteris. Dari perspektif ruang batin Islam, kita bisa mencapai pengetahuan signifikansi spiritual dalam ajaran Kristen ihwal penebusan Isa as, tapi pada akhirnya pandangan Kristen akan terlihat salah. Bahkan Allah bisa membimbing kaum Kristen kepada Dirinya Sendiri melalui kesalahpahaman yang membatalkan ajaran Kristen, tapi kesempurnaan kebenaran spiritual yang tetap berada di aras esoteris dalam iman Kristen sesungguhnya ditemukan dalam Islam esoteris ketimbang dalam esoteris umum.

Ketika kita menyaksikan bahwa konflik-konflik dalam doktrin eksoteris memiliki gaung dalam aspek esoteris dari agama, kita juga melihat bahwa perbedaan-perbedaan doktrinal tidak bisa secara mudah diabaikan sebagaimana kulit jeruk. Perbedaan-perbedaan dalam sifat kulit jeruk, lemon, dan limau merupakan tanda-tanda di mana buah pun berbeda.

Konflik-konflik doktrinal terjadi secara tepat karena masing agama tidak menyampaikan ajarannya secara khusus kepada satu komunitas. Apabila perbedaan-perbedaan dibatasi pada masalah-masalah relatif secara kebudayaan, maka sudah pasti tidak ada lagi kemungkinan kontradiksi, sebagaimana halnya tidak ada kontradiksi di antara klaim-klaim di mana kata kerja secara umum mendahului objek-objek mereka dalam bahasa Inggris, dan cenderung mengikuti objek-objek mereka dalam bahasa Parsi.

Ketika perbedaan-perbedaan dokrinal mengambil bentuk perlawanan, hal ini menunjukkan bahwa para pendukung setiap istilah kontradiksi tidak sepakat. Masing-masing secara implisit mendakwakan bahwa cara orang lain melihat segala sesuatu adalah salah; dan untuk membatasi perbedaan-perbedaan yang ditunjukkan oleh agama-agama pada dimensi-dimensi eksoterik mereka merupakan kegagalan mengapresiasi perbedaan-perbedaan eksoteris yang boleh

jadi memiliki implikasi-implikasi esoteris. Perhatian harus diberikan bahwa pandangan-pandangan yang dinyatakan dalam pelbagai tradisi keagamaan di dunia bisa, pada akhirnya, mendalam. Untuk merelatifkan semua perbedaan doktrinal kepada perbedaan kultural atau komunal berarti membatasi perbedaan-perbedaan ini ke tingkat permukaan yang ditolak oleh agama-agama baik di tataran esoteris ataupun eksoteris.

7. Kontradiksi Praktis

Tidak kurang penting dari kontradiksi doktrinal di antara pelbagai tradisi keagamaan adalah kontradiksi praktis. Satu agama memerintahkan para pengikutnya untuk berpantang dari daging, sementara agama lain menuntut pengorbanan hewan. Islam memerintahkan salat yang menghadap ke Mekah, sementara kaum Kristen tidak memberi perhatian kepada masalah arah geografis. Masalah arah salat terutama berguna untuk menjelaskan kedudukan Islam menyangkut pluralitas agama.[102]

Perubahan arah kiblat dari Yerusalem ke Mekah menandai titik balik dalam wahyu Islam di mana kaum Muslim menjadi berbeda secara jelas dari kaum Yahudi dan Kristen Madinah, yang diajak untuk menerima wahyu baru dan nabinya saw. Pada saat yang sama, diakui bahwa setiap kiblat memiliki keabsahannya sendiri. Salat dilakukan oleh kaum Muslim dengan menghadap Yerusalem sebelum adanya perubahan arah kiblat tidaklah sia-sia. Dan, secara berulang-ulang kita diingatkan bahwa Tuhan tidak dibatasi oleh arah tertentu mana pun. Timur dan Barat kepunyaan-Nya dan kemana pun engkau menghadap, di situlah wajah Tuhan.[103] Meski demikian, Allah mewajibkan para hamba-Nya untuk menghadap Mekah.

[102] Lihat surah al-Baqarah: 142.

[103] QS. al-Baqarah: 115.

Butir yang baru disebutkan di sini berlaku tidak hanya pada arah salat, tapi pada orientasi praktis kehidupan keagamaan secara umum. Jalan-jalan kehidupan selain jalan yang diperintahkan oleh Islam sebelumnya telah diperintahkan dan semuanya itu adalah jalan-jalan yang sah dalam mencapai Tuhan. Dengan kata lain, kita dibimbing Tuhan tidak peduli jalan apa yang kita ikuti, karena pada akhirnya kita dibawa ke hadapan-Nya untuk diperhitungkan. Akan tetapi, pelbagai jalan kehidupan telah dianggap cocok pada masa yang berbeda dan dalam berbagai kebudayaan dalam menanggapi kebutuhan yang untuk itu Allah menunjuk sejumlah Nabi-Nya as.

Islam, bagaimana pun, dalam bentuk final yang di dalamnya telah diwahyukan tidak digantikan sepanjang masa atau tidak dibatasi pada belahan dunia tertentu. Ia berlaku bagi semua dan setiap orang secara memadai. Ia merupakan satu-satunya agama besar yang asas wahyunya tetap utuh. Perintah-perintah praktis utamanya tidak sulit dipahami dan inilah jalan yang meletakkan orang untuk mengajak semua manusia ke dalamnya.

Perbedaan-perbedaan praktis di antara kebudayaan acap kali dijelaskan sebaik-baiknya secara relatif. Ada banyak jalan yang di dalamnya penghormatan bisa ditunjukkan kepada pihak lain, tapi jalan-jalan ini sering bergantung pada keadaan mereka yang dipahami dengan sendirinya melalui konvensi-konvensi sosial. Apa yang dianggap tanda penghormatan dalam satu kebudayaan bisa menimbulkan serangan pada pihak lain. Perbedaan-perbedaan praktis di antara ketentuan-ketentuan Islam dan agama-agama lain, bagaimana pun, tercipta lebih dalam ketimbang hal ini. Ada ketaksepakatan mengenai cara ibadah yang harus kita lakukan dan dalam hubungan kita dengan yang lainnya. Perselisihan ini tidak diperhatikan dalam Al-Qur'an karena tidak punya

konsekuensi. Alih-alih, kita diberitahu bahwa di antara keturunan Adam, sejumlah kaum diberi petunjuk yang benar dan sebagian lagi tersesat.[104]

Dengan demikian, kita mendapatkan bahwa perselisihan praktis di antara agama-agama, yang tidak kurang ketimbang pertentangan doktrinal mereka, menunjukkan bahwa perbedaan-perbedaan di antara mereka lebih dari sekadar kebudayaan yang beragam. Ada perbedaan substansial antara jalan-jalan kehidupan yang dibolehkan Islam dan jalan-jalan yang diabaikan dalam masyarakat Kristen modern. Apabila kita sungguh-sungguh menerima sebuah penjelasan akan perbedaan-perbedaan ini dalam arti perbedaan-perbedaan dalam temperamen dan lingkungan kebudayaan, hukum Islam akan kehilangan kekuatan moralnya. Ketetapan-ketetapan syariat memberikan bimbingan untuk jalan hidup terbaik bagi semua manusia. Cara-cara lain bisa ditoleransi dalam kerangka *polity* Islam, seperti golongan *dzimmi* yang telah diberi tingkat kebebasan yang lebih besar yang memudahkan mereka untuk hidup sesuai dengan hukum-hukum mereka sendiri. Akan tetapi, Islam tidak menyatakan bahwa hal itu merupakan masalah ketakpedulian tentang hukum Yahudi, Kristen atau Muslim yang diikuti seseorang. Islam menetapkan toleransi bagi cara-cara lain pada saat yang sama ia mengklaim caranya sendiri sebagai yang diperintahkan oleh Tuhan.

Sayangnya, Yahudi, Kristen, dan Muslim telah—dan acap kali tetap—tidak toleran satu sama lain. Pemecahan masalah ini bukan untuk menyingkirkan dan menyatakan bahwa tidak ada masalah jalan mana yang diikuti seseorang karena semuanya telah diatur oleh Tuhan sebagaimana yang disarankan Nasr; atau Muslimin tidak bisa menerima solusi yang ditawarkan oleh Hick ihwal toleransi berdasarkan gagasan bahwa semua agama semata-mata respon manusia atas yang Ilahi.

[104] QS. al-A'raf: 30.

Hick memunculkan isu perang agama sebagai alasan praktis untuk menerima pluralisme agama dan jawaban yang diberikan Nasr adalah bahwa kebanyakan perang di abad ke-20 telah muncul dari ideologi sekular ketimbang ideologi agama. Mengingat noktah yang dibuat oleh Nasr, kita tidak bisa menolak bahwa intoleransi agama menciptakan ancaman kekerasan.

Dalam menghadapi bahaya ini, bagaimana pun, tidaklah benar atau memadai untuk menyatakan bahwa tidak ada supremasi agama yang diizinkan Tuhan. Adalah keliru karena alasan-alasan teologis di atas, yakni secara empatik Islam menyatakan supremasinya sendiri kepada agama lain sebagai titik kulminasi dari bimbingan Ilahi yang sebelumnya telah disampaikan kepada manusia. Tidaklah memadai karena toleransi agama yang sesungguhnya hanya akan dicapai ketika manusia belajar menghormati keyakinan-keyakinan agama dari mereka yang mereka yang anggap keliru. Kunci toleransi bukan pengabaian atau relativisasi ketaksepakatan, namun kesediaan untuk menerima ketaksepakatan yang tulus. Bagi kaum Muslim, setiap solusi yang efektif untuk intoleransi harus ditemukan dalam Islam itu sendiri, yakni solusinya adalah ketundukan kepada Kehendak Allah. Kita harus belajar mengapresiasi lebih baik dan menghormati toleransi yang ditetapkan oleh Islam jika kita merasa layak menyebut diri kita sebagai Muslim.

Kesimpulan

Dalam hal ini, Nasr meminta perhatian atas perbedaan antara perspektif modern tentang agama dan perspektif internal kepada agama itu sendiri. Dari perspektif modernlah relativisme klaim-klaim agama disuarakan. Di sini kita mendapatkan suatu perbenturan antara perspektif modern dan perspektif agama. Masing-masing pihak menyatakan keabadiannya.

Alasan perspektif modern yang dipertahankan oleh Nasr merupakan pandangan yang masuk ke dalam dimensi-dimensi esoteris dari agama-agama dunia, namun ia tetap wawasan dan spekulasi manusia. Di sisi lain, alasan bagi perspektif internal Islam adalah wahyu Ilahi. Menyatakan bahwa jawaban untuk persoalan-persoalan modern tentang agama ditemukan dalam pemikiran spekulatif manusia ketimbang dalam wahyu berarti memperlemah otoritas mutlak wahyu dalam suatu cara yang mengancam kemampuan petunjuk Ilahi yang terpancar dari wahyu. Al-Qur'an memberi alasan-alasannya sendiri ihwal penolakan terhadap Islam: kesombongan, kedengkian, keterikatan buta kepada tradisi, dan penyimpangan dari kebenaran-kebenaran yang diwahyukan sebelumnya. Di mana-mana kita tidak menemukan gagasan bahwa Tuhan mengatur penolakan untuk menerima Islam untuk menjaga komunitas yang terpisah dari umat.

Perspektif tradisional yang dijumpai pemikiran Islam yang digaungkan oleh Nashr tidak dengan sendirinya memberikan alasan apa pun bagi pemuliaan tradisional *qua tradisional*. Karakterisasi sebuah cara atau jalan sebagai tradisional tidak memuaskan syarat bagi kebenaran atau realitas. Sementara kebanyakan bahwa yang benar dan sejati ditemukan dalam tradisi keagamaan manusia, hal ini tidak dalam kebajikan tradisional di mana cara-cara keyakinan menjadi benar dan hak, meskipun dalam proses historis yang melaluinya tradisi-tradisi dibentuk, kita akan mengharapkan eliminasi dari yang banyak itu adalah salah dan pencapaian kebijakan yang orisinal. Apabila pandangan tradisional tidak punya kriteria apa yang benar dan nyata, maka apakah kriteria yang tepat?

Jawaban Hick adalah bahwa ada dua standar untuk mengangkat agama: *pertama*, agama pasti efektif dalam memalingkan para pengikutnya dari berpusat-kepada diri

(*self-centered*) kepada berpusat kepada realitas (*reality-centered*); *kedua*, agama harus mendorong perbuatan-perbuatan moral. Hick tidak menemukan alasan untuk menganggap bahwa kriteria ini semestinya tidak dipuaskan oleh seorang Kristen yang melepaskan darinya doktrin-doktrin tradisional mengenai Inkarnasi dan Keselamatan. Terhadap usulan ini Nasr menjawab bahwa hasilnya berupa perpecahan dengan tradisi Kristen ketimbang reformasinya. Dalam jawaban ini, tampaknya Nasr ingin menggunakan tradisi itu sendiri sebagai suatu standar untuk menimbang agama-agama. Nasr tampak lebih mendekati kebenaran ketika ia mengakui adanya berbagai aras pemahaman. Alih-alih mencari rumusan yang kaku akan sebuah kriteria yang digunakan untuk menegaskan klaim-klaim agama, kita bisa melakukan sesuatu yang lebih baik untuk mencari proses yang dengannya kebijaksanaan diperoleh dan kebenaran disingkapkan. Untuk mengakui yang Ilahi, kita tidak perlu yang Ilahi guna menyelaraskan konsep-konsep baku kita. Sebaliknya, kita harus menyucikan diri kita dari semua unsur rendah yang bisa menutupi penglihatan kita.

Sekali pun saya telah menyatakan kesalahpahaman fatal tentang pluralisme agama sebagaimana yang dipertahankan oleh Hick dan Nasr, saya pun mesti mengakui sejumlah kesalahpahaman tentang kritik saya sendiri. John Hick, dari semua teolog Kristen kontemporer, tampaknya sangat dekat kepada formulasi Kristologi yang konsisten dengan rumusan Islam. Sementara Kristen telah mengajarkan bahwa Isa as mengorbankan kemanusiaannya di tiang salib untuk menyelamatkan dunia, Hick mendalilkan bahwa kaum Kristen harus mengorbankan ketuhanan Isa as untuk mengakui keselamatan yang memungkinkan melalui pluralitas agama-agama dunia. Sehingga, apa pun kegagalan dari program pluralisme agama yang telah ia kembangkan, Hick patut mendapat sejumlah penghargaan dan dorongan atas ikhtiarnya untuk mereformasi ajaran-ajaran Kristen.

Akar kegagalan pluralisme Hick adalah bahwa programnya menjadikan agama sebagai semata-mata respon manusia kepada yang Ilahi, atau Realitas Ultimat, sementara Islam mengajarkan bahwa agama merupakan wahyu Ilahi. Noktah ini juga terletak pada inti kritikan Nasr kepada Hick. Tapi, Nasr tampaknya gagal membiarkan wahyu mendapatkan status mutlak, ia harus memiliki apabila ia betul-betul dipahami sebagai tak berarti ketimbang komunikasi langsung Tuhan kepada manusia.

Di sisi lain, Dr. Nasr adalah seorang eksponen pemikir Islam yang brilian di Barat yang saya tidak menemukan kesalahan dalam pandangannya tanpa perasaan khawatir. Barangkali saya belum memahaminya secara tepat, atau mungkin saja pandangan-pandangannya yang diajukannya dalam wawancara tidak dipahami dengan baik sebagaimana pandangan-pandangannya yang terdapat dalam tulisannya sendiri. Mungkin suatu jawaban yang memuaskan atas kritikan yang saya munculkan bisa dijumpai dalam ajaran-ajaran filsafat perenial.

Ada suatu saran menarik dalam karya Schuon, *The Transcendent Unity of Religions.* Di dalamnya, ia mengklaim bahwa setiap wahyu memiliki fungsi esoterisme menyangkut bentuk agama sebelumnya.

Agama Kristen, misalnya, relatif esoteris ketimbang agama Yahudi dan secara relatif Islam lebih esoteris ketimbang agama Yahudi dan Kristen, meskipun ini, tentu saja, hanya sahih ketika diakui dari sudut pandang khusus di mana kita di sini menganggap dan niscaya sangat salah jika dipahami secara harfiah. Lagipula, sampai tingkat tertentu Islam dibedakan oleh bentuknya dari dua agama monoteistik lainnya, yakni, sampai tingkat tertentu ia dibatasi secara formal. Agama-agama ini juga memiliki aspek-aspek esoteris dan reversibilitas yang sama dari hubungan yang terjadi antara Kristen dan Yahudi. Akan

tetapi, hubungan yang kita rujuk pertama kali merupakan hubungan langsung di mana yang kedua, karena ia adalah Islam, atas nama semangat, mengguncang bentuk-bentuk yang mendahuluinya, dan agama Kristen mengguncang agama Yahudi, dan bukan sebaliknya.[105]

Di sini, setidaknya, sejumlah latar diberikan pada keutamaan Islam atas agama-agama sebelumnya. Islam bukan hanya mengguncang bentuk-bentuk sebelumnya berdasarkan semangat. Namun, ia juga mengemban bentuknya sendiri untuk menggantikan agama-agama yang telah diguncangnya. Adalah bentuk itu, atau eksterior, yang merupakan pintu gerbang ke ruhnya, atau interior, yang berkat kandungannya dan posisi Islam dalam barisan suksesi agama wahyu, lebih komprehensif ketimbang yang lain. Lebih jauh, Islam tidak melanggar kebenaran agama-agama wahyu sebelumnya. Justru Islam membenarkan mereka. Apa yang Islam guncang adalah kebatilan yang terdapat dalam agama-agama lain karena penyelewengan dan penyimpangan atau karena batasan sesaat dari keabsahan mereka:

> *Sesungguhnya Kami melontarkan yang hak kepada yang batil lalu yang hak itu menghancurkannya, maka dengan serta merta yang batil itu lenyap. Dan kecelakaanlah bagimu disebabkan kamu menyifati* (Allah dengan sifat-sifat yang tidak pantas bagi-Nya). (QS. al-Anbiya': 18).[]

---

[105] Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975), hal. 29.

Penolakan Pluralisme Agama oleh Para Filosof Muslim

Garis pikir lain tentang keragaman agama dijumpai dalam tradisi filsafat Islam. Setelah mendedah bahwa orang awam yang dibimbing para nabi as tidak mampu memahami kearifan filsafat, al-Farabi menulis:

> "Dengan demikian, semua hal yang dikiaskan setiap bangsa atau orang-orang dalam istilah-istilah yang akrab dengan mereka, dan boleh jadi akrab pada suatu bangsa adalah asing bagi bangsa yang lain."[106]

Menurut al-Farabi, yang sampai tingkat tertentu pandangannya di terima oleh Ibn Sina, semua agama mengekspresikan satu kebenaran filosofis dalam simbol-simbol yang berbeda dan simbol-simbol ini bertindak sebagai pengatur tatanan masyarakat dan mengantarkan manusia menuju kebahagiaan. Selain itu, setiap agama besar mengandungi—dalam korpus wahyunya—"kilasan memadai dari kebenaran murni untuk membawa para pencari

---

[106] Dari *Siyasat*-nya, yang dinukil dan diterjemahkan oleh Fazlur Rahman dalam *Prophecy in Islam* (London: George Allen &Unwin, 1958), hal. 40.

kebenaran terpilih memburu kebenaran itu sendiri dan mampu secara alegoris menafsirkan simbol-simbol selebihnya."[107]

Al-Farabi berpendapat, muatan dan latar belakang spiritual dari semua agama adalah identik, karena ia bersifat universal. Namun ia sama-sama benar di mana semua simbol yang digunakan oleh agama tidak berada pada aras yang sama. Pasalnya, agama-agama tersebut "lebih mendekati kebenaran ketimbang yang lainnya, sebagian lebih banyak ketimbang yang lain dalam membawa manusia kepada kebenaran yang lebih tinggi; sebagian lebih efektif dari yang lain dalam meraih keyakinan orang dan menjadi daya direktif dalam kehidupan mereka. Sesungguhnya, agama-agama ini simbolismenya mengganggu secara positif."[108]

Seperti halnya posisi sufi mengenai keragaman agama, dalam posisi kaum filosof tak satu pun yang menentang ide-ide yang dihembuskan oleh para teolog bahwa di masa kini, satu-satunya agama yang ditetapkan Allah bagi manusia adalah Islam; bahwa agama wahyu sebelumnya telah menyimpang; bahwa keyakinan yang disandarkan kepada mereka berbeda dari apa yang diwahyukan kepada para nabi mereka, dan bahwasanya Islam merupakan titik puncak semua agama wahyu sebelumnya.

Perbedaan antara *'urafa* (jamak dari *'arif*) dan para filosof terletak pada bagaimana memahami aspek batin dari agama wahyu, melalui penyingkapan spiritual atau melalui argumen filsafat. Yang paling menarik dari ketiadaannya adalah corak pandangan yang diadvokasi oleh pluralisme agama reduktif, yang beranggapan bahwa agama-agama divalidasi oleh pengalaman keberagamaan personal, bahwa karena semua agama mengungkapkan satu kebenaran batin,

---

[107] Fazlur Rahman, *ibid.*, hal. 40.

[108] *Ibid.*, hal. 41. Pandangan serupa dengan al-Farabi didukung oleh Ibn Sina dalam *Risalah al-Adhawiyah.*

maka ia tidak mengimplikasikan perlunya menganut satu agama, dan bahwa kebenaran umum dari agama-agama dunia dalam bentuk-bentuk kontemporernya cukup untuk membimbing kepada kebahagiaan ultimat. Tak satu pun unsur-unsur asasiah dari pluralisme agama reduktif ini diterima oleh kalangan teolog, sufi, maupun filosof.[]

Pluralisme Agama dan Para Teolog Muslim

Mengingat bahwa di masa sekarang hanya satu agama yang diturunkan oleh Allah bagi manusia dan dalam hal ini hanya satu agama yang benar dan absah, yakni agama yang diturunkan kepada utusan-Nya yang terakhir, Muhammad saw, muncul persoalan ihwal siapa yang ditakdirkan untuk masuk surga dan siapa yang masuk neraka serta apakah azab atau kutukan itu bersifat abadi atau tidak bagi para pemeluk salah satu agama. Tema ini dibahas secara detail dalam bab terakhir buku Syahid Murtadha Muthahhari, *'Adl Ilahi* (Keadilan Ilahi). Di dalamnya, penulis pertama-tama membahas pembelaan pluralisme soteriologis dalam konteks teologi Islam dan posisi yang dibela di bawah merupakan bagian terbesar dari buku tersebut.[109]

Hal pertama yang mesti dipahami sebelum sebuah penegasan yang mungkin dibuat ihwal apakah golongan

---

[109] Murtadha Muthahhari, *'Adl Ilahi*, cetakan ke-10 (Qum, Intisyarat Shadra, 1357/1978), hal. 287-381. Saya pun telah mengambil banyak manfaat dari diskusi dengan Ayatullah Jawadi Amuli, Aqha Mushthafapur, Aqha Husainzadeh, Aqha Muhammad Baqir Kharazi, Aqha Qumi, dan lain-lain, meski posisi yang dibela di sini tidak disandarkan kepada salah satu dari mereka, dan saya bertanggung jawab atas kesalahan apa pun dari kesimpulan yang terkandung. Semoga Allah memaafkan kami karena kekurangan kami dan merahmati kami dengan pengetahuan dari-Nya!

non-mukmin bisa mencapai surga adalah bahwa keyakinan itu sendiri merupakan dosa utama yang mengingatkan kutukan abadi. Ayat-ayat Al-Qur'an suci yang menunjukkan keputusan ini juga banyak untuk dicantumkan, namun ayat berikut relatif mewakili.

Dan untuk orang-orang kafir disediakan minuman air yang panas dan azab pedih disebabkan kekafiran mereka (QS. Yunus: 4)

Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam jahanam dan jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali. (QS. an-Nisa': 115)

Ayat ini dan ayat sejenis lainnya mengeluarkan suatu ancaman kepada kaum kafir, sehingga untuk memahami ayat-ayat itu secara tepat, kita perlu menguji tiga isu berikut:

1. Secara persis kepada siapa ancaman itu ditujukan;
2. Dalam situasi seperti apa ayat itu diturunkan; dan
3. Apakah itu mesti dijalankan.

Kekafiran

Ancaman siksaan tidak diturunkan secara khusus kepada kaum kafir. Sebaliknya, ia diturunkan kepada semua manusia, dan kekafiran dinyatakan sebagai suatu kondisi yang balasannya adalah neraka. Akan tetapi, karena signifikansinya sebagai kondisi pertama untuk kutukan tengah dibicarakan, beberapa noktah harus dicatat ihwal konsep kekafiran sebelum kondisi-kondisi lain mengenai siksaan atas orang-orang kafir diperhatikan.

Istilah kekafiran (*kufr*), dan turunannya seperti kafir (*kafir*), memiliki pengertian yang berbeda dalam pelbagai

konteks. Misalnya, ada definisi hukum yang dipakai menyangkut isu-isu semacam itu seperti pewarisan dan pernikahan. Akan tetapi, ia tidak bisa dianggap bahwa dalam setiap ayat yang di dalamnya istilah-istilah ini mengandung definisi hukum memberikan pengertian yang tepat. Bahkan dalam pelbagai konteks hukum, pengertian tersebut bisa berbeda. Misalnya, perintah untuk menyembelih orang-orang kafir di masa perang secara umum ditafsirkan menyangkut laskar-laskar kaum kafir (*combatant disbelievers*), dan tidak terkait pada kaum perempuan, anak-anak, dan orang-orang yang sakit [dari golongan mereka]. Sejumlah mufasir telah mendakwa bahwa keyakinan-keyakinan hukum dari para penyembah berhala (orang-orang musyrik) di dalam Al-Qur'an hanya mencakup kaum pagan Jazirah Arab selama masa Nabi Muhammad saw, sementara yang lain telah menawarkan penafsiran lebih luas.

Definisi hukum kekafiran tidak relevan dengan persoalan keselamatan, karena definisi-definisi hukum memuat isu-isu menyangkut bagaimana golongan non-Muslim diperlakukan menurut hukum Islam, sementara persoalan keselamatan (*salvation*) menyangkut keadaan batin individu.

Makna harfiah kekafiran (*kufr*) adalah menutupi. Orang kafir adalah ia yang mencari perisai atau menutupi dirinya sendiri dari kebenaran Islam. Kekafiran bukanlah kondisi pasif yang berlaku kepada semua orang tidak memperoleh keyakinan yang benar dalam Islam. Justru sebaliknya, kekafiran merupakan oposisi batin yang aktif yang menghalangi seseorang dari menerima bimbingan Ilahi. Siksaan yang ditimpakan kepada orang kafir merupakan kedurhakaan batinnya sendiri terhadap Allah dan penolakan bimbingan Ilahi yang Dia kirim melalui para nabi-Nya. Kekafirannya sendiri menyelubunginya dari Tuhan dan pemisahan ini yang merupakan siksaan.

Syarat-syarat

Secara umum, para teolog Syiah sepakat bahwa ancaman siksaan tidak berlaku kepada orang yang kurang memiliki keyakinan yang benar. Pengecualian yang jelas misalnya pada anak-anak yang belum mencapai usia akil-baligh, gila, dan terbelakang mental (*feeble minded*). Kelompok lain dibebaskan dari ancaman siksa karena keyakinan mereka yang keliru yang disebutkan dalam hadis-hadis sebagai orang-orang tuli, bodoh, dan mereka yang mati di antara periode kenabian.[110]

Ada ketidaksepakatan mengenai apa yang terjadi kepada kelompok orang-orang di atas, yang disebut tidak mampu (*qashir*), di akhirat kelak. Menurut sejumlag hadis, ada ujian pada Hari Akhir bagi orang-orang ini yang di dalamnya seorang Nabi akan diutus kepada mereka dan akan menyeru mereka dari dalam api. Mereka yang memasuki neraka akan selamat dan mereka yang tidak, akan memasuki api neraka.

Syaikh Shaduq menolak hadis-hadis ini berdasarkan alasan bahwa mereka hadis-hadis itu bertentangan dengan yang lainnya yang menurutnya tidak ada pertanggungjawaban pada Hari Pengadilan. Sebagian lagi mengklaim bahwa mereka yang jahil (*incapable*) di dunia ini merupakan satu pengecualian. Menurut Faidh Kasyani, seruan dari neraka dipahami sebagai refleksi di dunia lain dari ujian agar hidup secara benar, dan seruan nabi dari neraka merupakan bentuk lain duniawi dari seruan kesadaran moral di dunia ini.[111] Dalam hal ini, ada kesepakatan bersama di kalangan ulama Syiah bahwa kelompok-kelompok yang disebutkan di atas bisa dipisahkan dari siksaan meskipun keyakinan mereka keliru.

---

110 Lihat *Bihar al-Anwar*, jilid 5, hal. 289.

111 Lihat Faidh al-Kasyani, *'Ilm al-Yaqin*, jilid 2 (Qum, Bidar), hal. 1054.

Mereka yang disebut jahil *qashir*, berbeda dari jahil *muqashshir*, yang punya keyakinan keliru melalui kesalahan mereka sendiri, karena prasangka, dogmatisme, takabur, kemalasan, dan sejenisnya. Solusi Syahid Murtadha Muthahhari atas masalah pluralisme agama didasarkan pada perbedaan ini. Akan tetapi, ia memperluas kategori jahil *qashir*, yang mencakup semua orang yang tidak bisa mengenal kebenaran Islam yang bukan karena kesalahan mereka sendiri. Mereka yang tak mampu (jahil) bisa dibagi pada dua kategori:

(i). Mereka yang kurang memiliki kemampuan mental untuk mengenal kebenaran dan

(ii). Mereka yang kepadanya kebenaran tidak menjadi jelas, meskipun mereka sepenuhnya rasional.

Kelompok pertama mencakup anak-anak, orang gila, dan terbelakang mental (*feeble minded*). Dari kepentingan yang lebih besar, bagaimana pun, adalah kelompok kedua, yang meliputi orang tuli dan mereka yang lahir di tengah-tengah para nabi as, yang kepadanya Murtadha Muthahhari menambahkan mereka yang ia sebut *mustadh'afin*, mereka yang tidak beruntung entah karena penindasan ataupun keadaan lainnya.

Perluasan kelompok jahil merupakan akibat alamiah dari refleksi rasional tentang golongan-golongan yang disebutkan dalam hadis. Bukan ketulian, yang memaafkan orang dari perhatian dakwah Islam, namun hasil yang diperkirakan menyusul dari ketulian pada abad-abad sebelumnya, bahwa kaum tuli tidak akan diharapkan untuk menjadi akrab dengan ajaran Islam. Jika orang tuli bisa membaca atau menandai dan orang itu dididik serta ajaran Islam diketahuinya, maka ia akan menjadi bertanggung jawab untuk menerima atau menolak kebenaran. Apa yang tengah dibicarakan merupakan manifestasi kebenaran,

bukan ketulian sebagaimana ditunjukkan dalam ayat suci yang dinukil di atas, dalam frase *sesudah jelas kebenaran baginya* (QS. an-Nisa': 115). Ini merupakan syarat inti bagi pilihan keyakinan yang bertanggung jawab.

Demikian pula, mereka yang lahir di tengah-tengah para nabi dianggap minim pengetahuan akan wahyu Ilahi yang dibawa para rasul. Namun jika orang semacam itu adalah ulama dan memahami wahyu sebelumnya, maka niscaya wajib baginya untuk menjawab seruan Allah. Di sisi lain, orang yang lahir di zaman sekarang, namun dalam wilayah yang jauh dari jangkauan ajaran Islam, tidak bisa dianggap bertanggung jawab atas kelalaiannya memeluk Islam.

Syahid Murtadha Muthahhari memperluas noktah ini hingga mencakup mereka—yang karena beberapa alasan (yang untuknya mereka sendiri tidak bisa dianggap bertanggung jawab)—tidak bisa memahami pesan Islam. Seseorang yang telah dibesarkan dalam atmosfer yang dicemari dengan propaganda disebarkan oleh musuh-musuh Islam tidak lagi mampu memahami pesan Islam ketimbang ia yang hidup di sebuah kawasan jauh yang secara fisik terputus dari semua kontak dengan Dunia Islam. Meskipun orang itu adalah sarjana yang baginya disediakan suatu perpustakaan tentang Islam, masih pemahaman pesan Islam lantaran orang semacam itu mungkin sesulit bagi orang-orang yang minim akan kesehatan mental.

Barangkali mereka yang dikritik Syahid Murtadha Muthahhari sebagai "orang-orang suci kering yang berpikiran picik" akan membantah berdasarkan pijakan ayat suci setelahnya bahwa jika ia betul-betul mencari kebenaran, Tuhan akan menunjukkan—dengan satu ataupun lain cara—jalan kepada Islam (dalam arti spesifik):

> *Dan mereka yang berjihad di jalan Kami, sesungguhnya Kami akan memberi petunjuk kepada mereka jalan-jalan Kami* (QS. al-Ankabut: 69)

Akan tetapi, kesimpulan semacam itu tidak bisa ditarik secara benar dari ayat ini mengingat dua alasan. *Pertama*, petunjuk Allah bisa tersedia kepada para pencari kebenaran sejati berupa kearifan moral tanpa kemampuan untuk sampai pada informasi ihwal wahyu yang diturunkan kepada nabi-Nya yang terakhir saw sebagaimana Allah bisa memberi petunjuk dan mengaruniakan kearifan kepada mereka yang secara tulus mencari namun hidup di kawasan-kawasan tempat pesan Islam tidak sampai. *Kedua*, adalah tidaklah jelas apabila "mereka yang berjihad di jalan Kami" ditafsirkan sehingga meliputi para pencari yang tulus, karena kata-kata yang sama digunakan dalam Al-Qur'an di berbagai tempat dengan pengertian yang lebih sempit hanya kepada mereka yang telah menjadi mukmin sejati dan telah berjuang atas nama Islam.[112]

Syahid Murtadha Muthahhari berpendapat bahwa keselamatan bukan suatu masalah keputusan sewenang-wenang oleh Allah, merupakan hasil alami dari kehidupan seseorang. Ia merupakan bukan persoalan konvensional (*qarardadi*), melainkan persoalan ontologis (*takwini*). Ia juga menekankan bahwa baik keselamatan dan siksaan masuk dalam pelbagai tingkatan, dan bahwa yang belakangan (siksaan) tidak selalu abadi. Dengan demikian, Islam sendiri masuk dalam pelbagai tingkatan dari hasrat fitriah akan kebenaran dan kebaikan yang ditemukan setidaknya secara laten dalam diri semua manusia hingga keimanan dan kemuliaan para kekasih Allah, *awliya*. Tak seorang dikecualikan dari surga karena mereka lalai untuk tunduk keimanan yang benar; namun sebagian keyakinan yang keliru bisa mencegah seseorang dari penyucian diri sendiri secara efektif, dan, dengan demikian, secara tak langsung, mengarah kepada kesengsaraan.[113] Karena itu, dalam Islam

[112] Lihat, misalnya, surah al-Anfal: 74; dan at-Taubah: 20.

[113] Murtadha Muthahhari, *'Adl Ilahi*, (Keadilan Ilahi), (Qum: Intisyarat Shadra, 1357/1978), hal. 352.

kita menemukan alasan akan keabadian pada keyakinan yang benar yang membimbing orang kepada kebahagiaan, sementara pada saat yang sama tidak ada kebutuhan eksklusivisme yang rigid berdasarkan keyakinan.

Untuk memahami bagaimana ia mungkin mencapai kebahagiaan ultimat bagi meski bagi mereka yang tidak menapaki jalan yang benar, jalan yang diwajibkan bagi semua manusia di masa sekarang, harus diingat bahwa apa yang membatalkan agama wahyu sebelumnya adalah bukan karena mereka tidak mengandung kebenaran. Allah menurunkan agama-agama sebelumnya dengan kemampuan untuk membimbing manusia menuju kesempurnaan dan keselamatan. Kapasitas inheren tersebut tidak dihancurkan dengan kemunculan perjanjian baru. Akan tetapi, ia yang bersikukuh kepada agama sebelumnya setelah turunnya agama baru sesungguhnya dianggap bebal. Karena, dalam hal ini, abai dalam menerima perjanjian baru merupakan wujud pemberontakan kepada Allah.

Menurut pluralisme non-reduktif, keyakinan yang benar diperlukan tetapi tidak penting untuk keselamatan. Keyakinan benar diperlukan dalam arti bahwa ia diwajibkan menurut perintah Allah. Keyakinan benar tidak penting dalam arti bahwasanya boleh jadi seseorang selamat karena karunia Allah meskipun kewajiban ini tidak dipenuhi. Pelbagai tingkat pluralisme non-reduktif akan memberi peluang perbedaan secara relatif dari keyakinan yang benar.

Pada masa Nabi Islam saw, Yahudi dan Kristen dianggap memiliki keyakinan batil. Namun meskipun memiliki keyakinan batil tersebut, Tuhan tidak akan menolak mereka untuk membalas mereka dengan ganjaran yang sesuai. Dalam dua ayat dalam Al-Qur'an, bahkan pahala dijanjikan kepada kaum Shabiin, yang disepakati oleh banyak mufasir sebagai para penyembah bintang, mengingat mereka mengimani Allah dan Hari Akhir serta beramal saleh:

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) *mereka bersedih hati.* (QS. al-Baqarah: 62)[114]

Sebagaimana bisa diduga, ada sejumlah kontroversi ihwal penafsiran yang benar akan ayat ini di antara para mufasir. Eksklusivis Muslim menafsirkannya dalam pengertian bahwa golongan non-Muslim (dalam ayat tertentu) yang merupakan para pengikut jalan-jalan lain selama kurun waktu di mana jalan-jalan tersebut diturunkan tidak perlu cemas, sementara para pengikut agama lain di zaman sekarang tidak bisa menerima keselamatan.

Mereka berpendapat, apabila ayat tersebut ditafsirkan hingga meliputi golongan non-Muslim selama periode menyusul kebangkitan Islam, ayat tersebut akan bertentangan dengan ayat suci berikut:

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu daripadanya), *dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.* (QS. Ali 'Imran: 85)

Akan tetapi, tidak ada pertentangan dengan golongan inklusivis yang membaca ayat sebelumnya, mengingat ayat belakangan dipahami sebagai merujuk kepada Islam dalam pengertian umum dari ketundukan total kepada Allah. Di sisi lain, surah al-Baqarah ayat 62 tidak ditafsirkan dalam makna bahwa lebih dari satu agama yang diwahyukan selama masa sekarang. Sebaliknya, ayat tersebut bisa dipahami dalam pengertian bahwa mereka yang *qashir* namun hidup

---

[114] Lihat juga surah al-Maidah: 69.

penuh dengan ketakwaan bisa selamat. Pembacaan ayat ini tentu saja lebih logis ketimbang kaum eksklusivis, karena apa yang dibicarakan merupakan manifestasi dari seruan universal Islam, dan sejauh isu keselamatan diperhatikan, tidak ada perbedaan apakah seruan tersebut belum menjadi jelas kepada seseorang karena zaman di mana ia telah ada atau karena jauhnya jarak tempat ia berada, atau karena sejumlah alasan lain.

Doktrin Kristen tentang Trinitas, dengan tidak memasukkan penyembahan-bintang, tak senapas dengan monoteisme Islam. Namun meskipun mengakui adanya perbedaan dalam keyakinan tidak bisa diatasi, keselamatan tidak tertolak berdasarkan keyakinan batil semata. Akan tetapi, ini bukan berarti mengatakan bahwa semua keyakinan sama-sama mendukung untuk keselamatan. Menurut doktrin Islam, kebahagiaan ultimat yang didorong secara sangat efektif melalui keyakinan akan ajaran Tuhan sendiri dalam Al-Qur'an, sebagaimana diuraikan oleh Nabi terakhir-Nya, Muhammad saw.

Sebagian bentuk keyakinan, di sisi lain, seperti penyembahan Latta dan Uzza yang dilakukan oleh kaum pagan Arab, secara mutlak kosong dari kebenaran apa pun dan mengarah kepada kesengsaraan ketimbang kebahagiaan. Ahlulkitab, Yahudi dan Kristen, meskipun memiliki perbedaan-perbedaan yang tidak dapat didamaikan dalam keyakinan-keyakinan mereka dengan ajaran Islam, mungkin juga selamat, mengingat keyakinan batil mereka bukan karena kesalahan mereka sendiri. Karena agama-agama mereka pada mulanya diwahyukan, bahkan mereka mungkin mendekati Allah melalui kebenaran wahyu yang terkandung dalam agama-agama mereka.

Bahkan, mungkin saja dalam pola serupa, para pengikut Hindu, Cina, Budha, dan jalan-jalan lain bisa masuk surga mengingat bahwa penolakan mereka terhadap Islam

disebabkan ketidaktahuan mereka akan Islam ketimbang prasangka terhadap Islam, yakni bahwa mereka dianggap *qashir* (tidak mampu) ketimbang *muqashshir* (jahil karena kedegilan). Untuk itu, kita tidak bisa menghukumi secara definitif bahwa para penganut agama lain selain Yahudi, Kristen, dan Islam bukan "ahlulkitab". Sebab, mustahil kiranya untuk menetapkan bahwa ajaran-ajaran orisinal yang terkandung dalam agama-agama ini tidak dimunculkan oleh seorang nabi Allah. Perbedaan antara kandungan kitab-kitab suci mereka dan ajaran-ajaran dari Islam tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa ajaran-ajaran murni tidak ada dalam esensi yang sama. Karena meskipun kitab-kitab suci dan ajaran-ajaran Kristen tidak sejalan dengan Islam, hal ini dijelaskan dengan penghapusan (*tahrif*) dari ajaran-ajaran orisinal, dan tidak ada alasan mengapa suatu strategi serupa tidak bisa digunakan untuk menerangkan kementakan (*possibility*) bahwasanya agama-agama tradisi non-Ibrahimik, pada dasarnya, merupakan agama-agama wahyu.[115] Dengan demikian, orang yang jahil *qashir* mungkin bisa mencapai keselamatan melalui kebenaran Ilahi yang terdapat pada agama yang diyakininya secara keliru sebagaimana diminta sekarang oleh Tuhan.

Akan tetapi, pertanyaan keselamatan jahil *qashir* tidak diputuskan semata-mata berdasarkan kebenaran atau kepalsuan dari ajaran-ajaran yang terkandung dalam agama atau sistem-sistem keyakinannya, namun juga berdasarkan akal seseorang akan keyakinan. Tak masalah bagaimana tidak normalnya keyakinan seseorang, apabila itu disertai dengan niat tulus secara mutlak, ketulusan ini dengan

---

[115] Ada juga isu apakah sekte-sekte non-Ibrahimik bisa digolongkan agama ataukah tidak. Sejumlah kaum Budha, misalnya, mengklaim bahwa apa yang mereka ajarkan adalah semata-mata filsafat dan metode meditasi, dan ia, misalnya, bisa seorang Yahudi dan Budha pada saat yang sama, sebagaimana para pengikut Plato yang Kristen dan Aristoteles yang Kristen.

sendirinya bisa beroleh karunia Allah, karena ketulusan itu sendiri merupakan inti penyerahan diri (*islam*). Noktah ini dilukiskan dengan baik oleh kisah terkenal Rumi mengenai Musa dan penggembala.[116] Menurut kisah tersebut, Allah menerima ibadah penggembala itu meski kenyataannya ia memegang keyakinan antrofomorfis absurd ihwal ketuhanan, karena kesucian sederhana dari cinta penggembala kepada Tuhan.

Butir terkait menyangkut pahala Ilahi (*tsawab*) yang diberikan kepada pakar hukum Islam, *mujtahid*, atas fatwa-fatwa hukumnya. Jika mujtahid menghasilkan keputusan keliru karena kesalahannya langsung ketimbang karena kejahilan-degilnya (*muqashshir*), maka meski keputusannya salah, ia tetap mendapat pahala, dan itu pasti dilakukan. Dalam hal ini, bertindak secara benar, jika ini diyakini tidak layak, dengan sendirinya akan salah. Sekarang, dalam masalah-masalah menyangkut prinsip-prinsip pokok agama, taklid (*taqlid*) dilarang, dan semua orang mesti menggunakan kemampuan terbaik mereka untuk memutuskan manakah kebenaran yang sesungguhnya. Maka, dalam ranah ini, setiap orang adalah mujtahid.

Ringkasnya, ancaman kutukan disyaratkan bukan semata-mata pada kekufuran ataupun keyakinan batil, namun pada kekufuran maksiat atau keyakinan batil. Keyakinan keliru tidak dianggap maksiat bagi mereka yang tidak mampu (*qashir*), namun hanya bagi mereka yang jahil *muqashshir*. Mereka ini seperti orang-orang munafik, karena menyatakan secara lahir apa yang mereka tolak secara batin. Orang-orang munafik menyatakan Islam dengan lidah-lidah mereka, tetapi menolaknya dengan hati-hati mereka. Di saat yang sama, golongan munafik tahu dalam palung hati mereka bahwasanya Islam adalah agama yang benar, hak, tetapi

---

[116] Lihat suntingan Nicholson, *Matsnawi*, Buku II, baris 1720f.

ia tidak beramal dengan senapas dengannya, sehingga pengakuan lahiriahnya menjadi suatu penolakan terhadap Islam.

Demikian pula, orang-orang *muqashshir* menyatakan bahwa mereka menyaksikan kebenaran dengan lidah-lidah mereka, namun dalam hati-hati mereka mereka bersembunyi dari kebenaran. Di saat yang sama, mereka menyadari di dalam kedalaman hati mereka bahwa ada kebenaran yang dihindarinya, sehingga pengakuan lahiriahnya akan pencarian kebenaran disertai dengan kegagalan untuk sepenuhnya menuntut kebenaran menjadi suatu penolakan akan kebenaran. Dan, kiranya tepat bahwa kita mendapatkan janji neraka bagi orang kafir yang acap digabungkan dengan janji neraka bagi kaum munafik:

> *Allah mengancam orang-orang munafik laki-laki dan perempuan dan orang-orang kafir dengan neraka jahanam. Mereka kekal di dalamnya. Cukuplah neraka itu bagi mereka; dan Allah melaknati mereka; dan bagi mereka azab yang kekal.* (QS. at-Taubah: 68)[117]

Tidak ada jalan bagi kita untuk mengatakan kepada individu yang dimaksud bahwa keingkarannya adalah maksiat atau bukan (selain bagi segelintir individu yang nasibnya telah terkuak). Perbedaan antara *qashir* dan *muqashshir* terletak pada hati. Ini pun merupakan butir gagasan yang ditekankan oleh Syahid Murtadha Muthahhari, yang menyebut contoh apakah Louis Pasteur layak disiksa meskipun ia telah berkhidmat kepada sesama manusia:

> Tidak hanya dengan kasus spesifik menyangkut Pasteur, namun secara mendasar, balasan atas individu di tangan Tuhan. Tak seorang pun punya hak untuk menyatakan pandangan pasti ihwal seseorang apakah ia ada di surga ataukah neraka.[118]

[117] Lihat juga surah at-Taubah: 73; al-Ahzab: 73, dan at-Tahrim: 9.

[118] Murtadha Muthahhari, *'Adl Ilahi*, hal. 293.

Bahkan Nabi saw tidak punya pengetahuan tentang apa yang terjadi kepada individu tertentu di akhirat selain melalui wahyu Ilahi.[119]

Perluasan Syahid Murtadha Muthahhari atas konsep *qashir* menandai suatu kemajuan moral yang besar dalam teologi Syiah, karena ia memperkuat ikatan antara tanggung jawab moral dan pahala dan siksa akhirat yang telah diancamkan dengan menekankan pada ortodoksi doktrinal. Syahid Murtadha Muthahhari mencemooh ide bahwasanya surga harus dilupakan hanya untuk kaum minoritas dari warga manusia yang menerima semua doktrin para teolog Syiah, dan ketika dalam hampir setiap contoh khusus yang bisa klaim punya pengetahuan tentang siapa yang *qashir* dan yang *muqashshir*, menurut Syahid Murtadha Muthahhari adalah tidak mustahil bahwa sejumlah besar orang kafir adalah *muqashshir.*

Ancaman

Persoalan selanjutnya muncul adalah apakah siksaan abadi merupakan akibat pasti dari keyakinan batil yang amoral, keyakinan batil dari *muqashshir.* Tentang isu umum apakah Tuhan harus melaksanakan janji-janji dan ancaman-ancaman-Nya, para teolog biasanya terbagi tiga kelompok.

Asy'ariyah berpendapat, apa pun yang Allah perbuat dianggap adil karena sesuai dengan kehendak Ilahi. Jika tujuan ultimat adalah keruntuhan dan derita, maka tujuan tersebut adalah baik dan adil. Dengan demikian, mereka berpendapat bahwa tak perlu bagi Tuhan untuk memenuhi janji-Nya. Sekiranya Dia memutuskan untuk memberi ganjaran kepada orang-orang kafir dan menyiksa orang-orang beriman, hal itu tidak berlawanan dengan keadilan.

---

[119] Bandingkan surah al-Ahqaf: 9 dan al-A'raf: 188.

Menurut Mu'tazilah, di sisi lain, Allah wajib adil dan, dengan demikian, Ia tidak bisa melanggar janji-Nya untuk memberi pahala surgawi atau Ia tidak bisa abai untuk menjalankan ancaman-Nya berupa siksaan abadi.

Sebagian besar dari para teolog Syiah telah mengambil posisi ketiga. Mereka berpandangan bahwa karena rahmat-Nya mendahului keadilan-Nya, Allah tidak mungkin melanggar janji-janji pahala-Nya, namun Ia mengampuni mereka yang diancam dengan siksaan abadi. Tak seorang pun bisa membatasi pada tingkat tertentu akan rahmat Tuhan. Meskipun kaum munafik ditempatkan ke tingkatan neraka yang paling rendah, kemungkinan rahmat Tuhan secara eksplisit dinyatakan dalam Al-Qur'an.[120] Oleh sebab itu, kekufuran maksiat yang tidak disesali biasanya diancam sebagai suatu pengecualian dan dinilai sebagai akibat dalam siksa abadi tanpa harapan pengampunan.[121]

Ada sejumlah perdebatan mengenai apakah kaum kafir akan diberi pahala karena perbuatan baik mereka. Sebagian pihak berpendapat bahwa tidak ada ganjaran sama sekali bagi kaum kafir *muqashshir*. Sebagian lain berpandangan bahwa pahala tersebut boleh jadi mengambil bentuk berupa pengurangan siksa di neraka.[122] Di sisi lain, sejak masa Syaikh Mufid, lazimnya para teolog berpendapat bahwa tak seorang pun dengan akidah Syiah ortodoks akan mengalami siksaan abadi.[123]

---

[120] Ancaman Tuhan kepada golongan munafik bisa dijumpai pada an-Nisa': 145 dan kemungkinan rahmat untuk mereka dinyatakan dalam al-Ahzab: 24.

[121] Lihat Syaikh Shaduq, *al-I'tiqadat fi Din al-Imamiyah*, (Qum: Muhaqiq, 1412 H), hal. 45, diterjemahkan oleh Asaf A.A. Fyzee, A Shi'te Creed (Tehran: WOFIS, 1982), hal. 63-64.

[122] Lihat Ayatullah Abu al-Hasan Sya'rani, *Syarh-e Tajrid al-I'tiqad*, (Teheran: Kitabfurusyi Islamiyah, 1991), hal. 577f..

[123] Lihat Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, (Beirut: Dar el-Machreq), bab 10.

Dengan demikian, konsep pahala Ilahi dan hukuman Tuhan menurun sampai ke titik yang diperkirakan berputar sepenuhnya berdasarkan kesetiaan doktrinal seseorang. Akan tetapi, gagasan ini tidak punya landasan kukuh dalam Al-Qur'an dan hadis-hadis (*ahadits*), namun didakwa mendapat dukungan dari argumen rasional, dan argumen rasional jauh dari meyakinkan. Ada dugaan bahwa ortodoks yang berdosa pasti diberi pahala karena ortodoksi mereka (yakni keimanan yang salah) dan bahwa sekiranya pahala lebih mendahului siksaan abadi, pahala tersebut sia-sia, dan jika ia datang setelah siksaan, maka hukuman tersebut tidak mungkin abadi.[124]

Akan tetapi, Allah bisa menjadikan seorang pendosa lupa bahwa hukuman abadi datang selama periode pahala, dan Dia bisa menghapus satu tahun hukuman dengan satu tahun pahala, sehingga kedua-duanya (siksa dan pahala) sama-sama abadi, atau Dia bisa membatasi pahala kepada suatu pengurangan dalam intensitas siksaan neraka. Alasan yang lebih baik adalah bahwa pahala harus mengikuti hukuman ditemukan dalam gagasan bahwa pahala di akhirat disyaratkan dengan satu tingkat kesempurnaan dan penyucian jiwa yang dicapai hanya setelah pembakaran. Akan tetapi, pahala iman akan menjamin keselamatan ultimat meskipun memiliki dosa-dosa besar hanya jika iman dipahami sebagai sesuatu yang lebih jeluk ketimbang keterikatan doktrinal, dan, dalam hal ini, perbuatan dosa besar yang tidak diampuni melalui taubat *cast doubt upon presence* dari iman yang hakiki. Pendosa harus takut akan siksa abadi dan seharusnya tidak merasakan kenyamanan apa pun dalam ortodoksi keyakinannya.

Riwayat tersebut, tak pelak lagi merupakan mitos, menyebutkan bahwa ketika Syaikh Bayazid menikmati

---

[124] Lihat Allamah Hilli, *Kasyf al-Murad*, (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islami, tanpa titimangsa), hal. 414-415.

popularitas yang besar di antara manusia, Tuhan berkata kepadanya apabila Dia sungguh-sungguh menyingkapkan rahasia-rahasianya, orang-orang akan melemparkan batu kepadanya. Bayazid menjawab, jika ia mengatakan kepada orang-orang rahasia melimpahnya rahmat-Nya, tak seorang pun akan menaati-Nya. Allah setuju dengan jawaban itu sehingga rahasia-rahasia tersebut harus tetap terjaga! Sebaliknya mempertahankan keyakinan tersebut dengan implikasi kisah-kisah semacam itu, tampak lebih logis untuk dipegang di mana semua manusia bertanggung jawab, apa pun keyakinan mereka, harus hidup dalam ketakutan (*khawf*) akan hukuman Tuhan yang mereka peroleh, dan dalam harapan (*raja'*) akan rahmat Allah.

Telah dikatakan bahwa karena Al-Qur'an menyatakan dosa syirik tidak akan diampuni[125], setidaknya penyembah berhala yang berdosa tidak bertaubat, harus mengalami siksaan abadi. Akan tetapi, ayat tersebut tidak, dengan sendirinya, membuktikan butir itu, karena tanpa keterangan yang lebih baik—baik yang rasional maupun yang disampaikan—ayat tersebut tidak bisa diasumsikan bahwasanya penolakan Tuhan untuk mengampuni orang musyrik harus berujung pada kelalaian-Nya untuk merahmati orang itu. Tolakan ampunan kepada kemusyrikan akan terjaga sekalipun hanya mencegah penyembah berhala tersebut dari mencapai beberapa kedudukan tinggi di surga.

Jika kemusyrikan akan menghalangi orang dari keselamatan, itu harus dipahami dalam suatu cara yang lebih mendalam ketimbang penerimaan sebuah kuil para dewa yang disembah. Apa yang bisa disebut kesyirikan ontologis harus dipahami dalam suatu cara secara lebih jelas yang diungkapkan dengan bahasa Arab *syirk*, yang biasanya diterjemahkan sebagai "menyandingkan sekutu dengan Allah". Kemudian strategi untuk menunjukkan bahwa syirik mencegah

[125] Lihat surah an-Nisa': 48.

orang dari memperoleh keselamatan berarti menunjukkan bahwa syirik tidak sejalan dengan jenis kesucian hati yang diperlukan untuk keselamatan.

Dalam banyak hal, diskusi-diskusi tersebut hanya menyangkut kekafiran *muqashshir*, bukan kekafiran *qashir*. Allah tidak menghargai dosa apa pun bentuknya, membiarkan kekufuran yang jahat. Namun menegaskan bahwa Rahmat-Nya tidak terbatas berarti menunjukkan adanya ruang harap di mana sekali pun mereka dianggap paling jahat bisa, dengan karunia Allah, menemukan jalan kepada taubat yang hakiki. Tak seorang pun bisa membatasi karunia Allah,

> *...dan bahwasanya Karunia itu ada di tangan Allah. Dia berikan karunia itu kepada siapa pun yang dikehendaki-Nya. Dan Allah mempunyai karunia yang besar.* (QS. al-Hadid: 29)[]

Kesimpulan

Mari kita kembali kepada pilihan-pilihan untuk menguraikan keragaman agama yang dinilai oleh Wainwright:

a. Penolakan konflik;

b. Inferioritas epistemik;

c. Sarana-sarana yang tidak handal dari produksi keyakinan.

Menyangkut aspek batin dari agama wahyu, umat Islam menolak adanya konflik yang nyata; namun mereka mengakui dan menegaskan arti penting konflik di antara klaim-klaim doktrinal yang dikeluarkan oleh orang-orang beriman dalam berbagai keyakinan. Maka, mengapa sebagian orang lalai menerima kebenaran Islam? Alasan utama yang diberikan dalam Al-Qur'an adalah dosa.

Takabur, kebencian, prasangka, dan keterikatan buta kepada "agama-agama nenek moyang kami" dan keengganan untuk mematuhi tuntutan-tuntutan praktis dari ajaran Islam semuanya dicantumkan. Sebagian lain mungkin tidak peduli menerima Islam karena mereka kurang akan kesadaran akan ajaran-ajarannya. Namun yang lainnya lagi lalai menyaksikan kebenaran dari ajaran-ajaran Islam lantaran kebenaran tersebut tidak tersingkapkan pada mereka lantaran

berbagai alasan. Barangkali mereka terkesan dengan kebenaran yang terkandung dalam keyakinan mereka sendiri sehingga mereka menjadi terikat kepada manifestasi khusus dan tidak bisa mengenali ekspresi yang lebih sempurna dalam Islam.

Mereka tidak inferior kepada kaum Muslimin dengan kemampuan kognitif mereka, sehingga kita harus menyebut mereka inferior-inferior epistemik, atau bahwa tidak ada kesalahan metodologis dalam cara mereka membentuk keyakinan-keyakinan mereka secara umum. Bayangkanlah sekelompok fisikawan dengan berbagai pandangan mereka. Mereka adalah bangsawan-bangsawan epistemik dan mereka berbagi prinsip-prinsip metodologis fundamental yang sama. Namun seseorang mempunyai wawasan dan mampu merumuskan teori yang benar, sedangkan yang lain terus menuruni akhir kematian.

Barangkali sebagian kasus pertikaian agama adalah seperti ini. Seseorang diberkati dengan wawasan dan yang lain buta atasnya. Terkadang perbedaan agama mungkin memunculkan munculnya rahmat. Barangkali mungkin saja bahwa Allah akan membiarkan seseorang beranggapan bahwa suatu keyakinan batil adalah benar karena keyakinan yang salah mungkin lebih sesuai dengan kemampuan seseorang karena kemajuan spiritual. Kita tidak bisa mengatakan demikian. Ini menuntut pengetahuan terhadap yang gaib, terhadap bagaimana Tuhan bisa memperluas rahmat-Nya kepada para hamba-Nya untuk membimbing mereka di jalan-Nya. Namun apa yang telah disebutkan di sini semestinya memadai untuk mengingatkan bagaimana seseorang harus menegaskan kebenaran Islam dan masih tidak terpuaskan dengan cara-cara untuk menerangkan keragaman agama yang dinilai oleh Wainwright.

Bagaimana pun, ada satu pertanyaan yang lebih penting terkait dengan topik pluralisme agama yang akan hanya

disinggung di sini: implikasi-implikasi praktisnya. Salah satu motivasi utama pluralisme agama bagi Kristen liberal adalah memberikan kerangka teologis untuk hubungan yang lebih baik antara umat Kristen dan non-Kristen. Alih-alih memandang kaum non-Muslim dengan kebencian sebagai yang terkutuk, ia dipandang oleh pluralis Kristen sebagai bersepakat dengan agama Kristen secara esensial, karena semua agama besar dipercayai hanya berbeda dalam aspek-aspek eksternal mereka.

Perbedaan-perbedaan dalam agama dipahami berdasarkan model-model perbedaan-perbedaan etnis, dan hubungan-hubungan di antara para pendukung dalam tradisi-tradisi agama yang berbeda dianggap mengambil bentuk dalam kerangka negara liberal yang menyatakan netralitas agama yang sempurna, sementara dalam kenyataannya ia menjelmakan nilai-nilai unsur dominan dari arus utama pemikiran Protestan.

Dalam pemikiran Islam, sebaliknya, perbedaan-perbedaan agama tidak dilihat sebagai masalah preferensi pribadi, tapi sebagai ungkapan-ungkapan kesetiaan komunal yang dilambari dengan wawasan spiritual dan evaluasi kritis. Mereka yang memilih suatu agama di luar Islam tengah melakukan kesalahan, baik dengan berdosa maupun bisa diampuni. Karena tidak ada jalan bagi kita untuk mengatakan apakah kesalahan tersebut bisa dimaafkan ataukah tidak, di mana hubungan-hubungan baik dengan umat non-Islam tidak mungkin tanpa mengabaikan kezaliman, anggapan tentang sebuah kesalahan yang jujur secara moral membebani kita.

Hubungan-hubungan baik dengan non-Muslim terjadi entah melalui persetujuan yang dikontrakkan dengan golongan-golongan terlibat, dalam hal umat Islam dan non-Islam di berbagai negeri, dengan melakukan kesantunan yang ditetapkan oleh etiket Islam (*adab*), atau dalam kerangka pemerintahan Islam, yang secara tradisional telah

menawarkan status semi-otonom kepada golongan non-Muslim yang tinggal dengan jurisdiksinya yang tunduk kepada otoritasnya. Karena kekuatan pasukan-pasukan Eropa dan kelemahan kekuatan saingan kaum Muslim, jejak apa pun dari sistem pemerintahan Islam yang tersisa di abad ke-19 yang secara efektif punah dan digantikan oleh sistem negara-bangsa. Kaum Muslim hanya memulai mendapatkan kembali kendali atas negeri-negeri mereka dan langkah pertama menuju pemerintahan Islam tengah diayunkan, di mana langkah paling menonjol adalah Revolusi Islam Iran. Sistem pajak (*jizyah*) dan perlindungan untuk komunitas semi-otonom dari warga non-Muslim bebas (*ahl adz-dzimmah*) tidak dimunculkan, dan ketika itu telah disalahgunakan dalam beberapa kasus di masa lalu, ia telah memenuhi janji kebebasan yang lebih besar ketimbang yang tersedia dalam kerangka negara liberal.[126]

Dalam agama Kristen, khususnya dalam agama Kristen Protestan, ada ikatan kuat antara keselamatan dan keyakinan yang benar, karena melalui imanlah (*faith*) orang berperan serta dalam Penebusan, yang semata-mata dipercayai memberi keselamatan. Hubungan antara keselamatan dan keyakinan yang benar ini menghidupkan pluralisme agama di antara usulan-usulan Kristen, seperti usulan dari Wilfred Cantwell Smith[127] dan John Hick, dalam ide bahwa pada akhirnya keragaman keyakinan agama merupakan suatu masalah perbedaan lahiriah atas keyakinan tunggal secara asasiah, yang bahkan tidak bisa diungkapkan dalam bahasa manusia. Apabila seseorang menolak doktrin Penebusan,

---

[126] Lihat Isma'il Faruqi, *at-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1416 H/1995 M.

[127] Lihat *Religious Diversity*-nya, disunting oleh Willard G. Oxtoby (New York: Harper & Row, 1976) dan *Towards A World Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1981).

dan dengannya hubungan antara iman (*faith*) dan keselamatan yang mencirikan sedemikian kuat dalam pemikiran Kristen, alternatif jelas—setidaknya jelas dalam suatu konteks Kristen—merupakan ide di mana iman ditunaikan melalui perbuatan-perbuatan baik, sebuah ide yang digaungkan secara empatik oleh Luther dan oleh mayoritas para teolog Kristen, termasuk golongan Katolik, sepeninggalnya.

Tradisi Islam agaknya menawarkan penghampiran lain untuk persoalan tersebut. Kaum Muslim, seperti halnya golongan Kristen, menolak gagasan bahwa perbuatan-perbuatan baik saja adalah cukup bagi keselamatan. Sebagaimana halnya tulisan-tulisan tentang subjek tersebut, tidaklah sukar menemukan ungkapan-ungkapan Muslim tentang ide bahwa tak satupun yang bisa dilakukan seseorang melalui ikhtiarnya sendiri untuk menyelamatkan diri sendiri tanpa rahmat Tuhan.

Ada suatu tema yang mengalir di sepanjang *Shahifat as-Sajjadiyyah*-nya Ali Zainal Abidin.[128] Amal saleh tanpa iman tidaklah punya pijakan, karena iman menuntut kerangka kognitif yang di dalamnya kebaikan sempurna dipahami dan niat-niat untuk beramal saleh ditata, dan melalui orientasi serta niat-niat semacam itulah Allah menarik perhatian hamba-hamba kepada-Nya melalui rahmat-Nya. Namun iman lebih daripada sekadar penerimaan akan senarai doktrin. Ia merupakan kesigapan ruhani untuk menempuh hidup di jalan Allah dan ketundukan sepenuh hati terhadap kehendak-Nya. Dalam Islam, keselamatan dilihat dalam bingkai gerakan jiwa menuju Allah, sebuah gerakan yang pada gilirannya diuraikan dalam pigura pencapaian sifat-sifat Tuhan, dan tujuannya merupakan persentuhan sempurna dengan Tuhan, *liqa Allah*. Untuk mencapai hal ini, Allah

[128] Zain al-Abidin, *Shahifat as-Sajjadiyyah*, terjemahan William Chittick (London: Muhammadi Trust, 1989).

menuntut keimanan dan amal saleh, dan di masa sekarang, ini artinya pengakuan dan praktis Islam sebagaimana diwahyukan kepada rasul pilihan-Nya yang terakhir saw. Akan tetapi, pada akhirnya, bukanlah karena keimanan ataupun amal-amal saleh manusia selamat, melainkan karena rahmat Allah.

Sebuah pluralisme Islam non-reduktif bisa dilawankan dengan pluralisme Hick dan inklusivisme Rahner dalam bingkai kedudukan kejahilan dalam tiga pandangan. Menurut Hick, setiap keyakinan besar, tak peduli betapapun berbedanya, menyiratkan keimanan tunggal secara mutlak. Bahwa iman sempurna tidak bisa diutarakan dalam bahasa manusia, sehingga ada suatu makna yang di dalamnya orang-orang beriman jahil terhadap apa-apa yang sebenarnya mereka percayai. Rahner memandang golongan Kristen mengetahui apa yang mereka imani dan hanya yang lainnya [non-Kristen] yang tidak mengetahui keyakinan laten Kristen mereka. Menurut pandangan non-reduktif, tidak ada usaha untuk menafsir ulang secara jelas keyakinan-keyakinan berlawanan menunjukkan sejumlah persetujuan terselubung. Alih-alih menduga kejahilan tentang apa yang kita percayai, kita semestinya mengakui kebodohan kita bagaimana Tuhan membimbing orang yang tulus dan keyakinan-keyakinan yang merupakan hasil dari pencarian yang tulus akan kebenaran. Identitas semua nabi tidaklah diketahui, dan dalam banyak hadis masyhur tentang jumlah para nabi as, Abu Dzar melaporkan bahwa Nabi saw berkata kepadanya ihwal jumlah para nabi yang semuanya 124.000 orang. Bentuk-bentuk menyempal dari ajaran para nabi ini mungkin bertahan dalam sejumlah agama-agama dunia. Pengakuan akan kebodohan dalam hal ini merupakan suatu ungkapan kerendahhatian di hadapan pengadilan Allah. Kerendahhatian ini telah dicirikan secara signifikan dalam tradisi Islam, dan bisa memberikan landasan bagi suatu bentuk pluralisme agama non-reduktif.

Setelah menyebutkan sebagian dari orang-orang baik yang akan selamat dan orang-orang munafik yang akan menerima hukuman ganda, Al-Qur'an menyebutkan adanya pihak-pihak lain yang mesti menunggu perintah Tuhan. Sampai akhirnya, kita tidak bisa mengatakan apakah mereka akan diberi ganjaran ataukah siksaan.

> *Dan ada pula orang-orang lain yang ditangguhkan sampai ada keputusan Allah yang akan mengazab mereka dan adakalanya Allah akan menerima taubat mereka. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.* (QS. at-Taubah: 106)[129]

Pluralisme agama John Hick disebut-sebut sebagai perkembangan bagus atas para pendahulu eksklusivis dan inklusivis dalam teologi Kristen, dan kaum Muslim akan terkesan dengan fakta bahwa penolakan terhadap dogma Kristen tradisional atas konsep Inkarnasi membawa teologi Hick lebih mendekati doktrin Islam. Akan tetapi, pluralisme reduktif Hick menyembunyikan satu gugus nilai-nilai moral dan politik yang berseberangan jalan dengan Islam. Mereka bertolak belakang dengan Islam tidak hanya karena perincian keputusan-keputusan yang mereka informasikan, namun—bahkan yang lebih signifikan—disebabkan tempat mereka menyusun standar-standar mereka. Islam mengajarkan bahwa kita harus mencari dari Al-Qur'an dan ajaran-ajaran Nabi saw untuk mendapatkan bimbingan dalam politik dan moral, sementara Hick niscaya membawa kita kepada arus-arus pemikiran modern duniawi, yang lebih sering berlawanan dengan ajaran Islam. Dan meskipun hukuman pedih menunggu musuh-musuh Islam, jika mereka secara jujur menerima sebuah keyakinan yang salah, harus diakui

---

[129] Lihat pembahasan ayat ini dan hadis-hadis terkait dalam *Tafsir al-Mizan*-nya 'Allamah Thabathaba'i. Juga lihat surat al-Maidah: 118 dan al-Ahzab: 24.

bahwa keyakinan salah itu sendiri mungkin merupakan kendaraan yang melaluinya Allah memperluas rahmat-Nya kepada mereka dan mengantarkan mereka kepada keselamatan. Apa yang sesungguhnya berharga dari pandangan pluralisme versi Hick terletak pada suatu toleransi yang bisa ditemukan secara lebih utuh, dalam satu pengertian, dalam tradisi Islam, dan bisa dirumuskan sepanjang baris-baris yang disajikan di atas sebagai suatu pluralisme non-reduktif.[]